المجلس الأعلى للثقافة

نظرية اللغة فى النقد العربى

دراسة فى خصائص اللغة الأدبية
من منظور النقاد العرب

دكتور عبد الحكيم راضى



٢٠٠٣

المجلس الأعلى للثقافة

اسم الكتاب : نظرية اللغة فى النقد العربى

اسم المؤلف : د . عبد الحكيم راضى

الطـبعــة : الأولى - القاهرة ٢٠٠٣ م .

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 **Fax :** 7358084 **E. Mail :** asfour @ onebox. com

محتويات الكتاب



إلـى

ذكرى أستاذى

شكــرى عيّــاد

الذى علمنى كيف أتعلّم

كلمة عن الكتاب فى طبعته الثانية

ظهرَ هذا الكتاب كعمل علمى إلى الوجود فى عام ألف وتسعمائة وستة وسبعين ، ثم تأخّر طبعه ـ كالعادة فى جميع كتبى ـ إلى عام ألف وتسعمائة وثمانين ، ومنذ ذلك التاريخ كنت أسمع ـ مثل غيرى ـ عن نفاد طبعته الأولى، ثم أسمع ـ مثلهم أيضا ـ أن نسخه موجودة ، ثم أسمع عن نفاده ، ثم عن وجوده، ثم عن نفاده لا أعرف لذلك سبباً .

لكننى ، وقد تأكّد لى منذ مدة نفادُ طبعته الأولى ، رأيت أن أعيد طبعه مستأنسا بما عبّر عنه عددٌ من الأصدقاء والزملاء من حسن ظنٍّ بالكتاب وصاحبه ، محاولا أن أضيف إليه ـ فى أضيق الحدود ـ بعضَ ما يعزّز منطلقاته الأساسية من فكرة هنا أو نصّ جديد هناك .

وهنا أشير إلى مسألة أثارها أحد المصطلحات الواردة فى الكتاب ، وهو مصطلح ، (الانحراف) الذى يُطلق مراداً به الخاصّة الأساسية فى اللغة الأدبية، وهى المغايَرة لنَمط الاستعمال الشائع فى اللغة العاديّة . وكان البعض قد أبدَى تحفُّظه على هذا المصطلح بدافع من تخوّف مبعثه ما قد تحمله الكلمة من إيحاء غير أخلاقى ، ثم بدافع من تحرّج مبعثه شبهةُ كون الكلمة مترجمةً عن مقابل أجنبى ، مما دفع عدداً ممن كتبوا بعد ذلك فى الموضوع إلى استخدام كلمات أخرى أُريدَ لها أن تحملَ نفس المعنى ، مثل (العدول) و(التّحويل) و (الانزياح) ... إلخ .

ومع تقديرى لمثل ذلك التخوّف وهذا الحرج ، فإننى لم أجد من الأسباب ما يجعلنى أشاركُ أصحاب هذه الآراء وجهةَ نظرهم ، وذلك لأسباب منها :

ـ أن اللغة فى إطار استعمالها العلمى تحكمها سنّةُ الاصطلاح أكثر مما تحكمها الدلالات الأولى للكلمات .

ـ أن هذا المصطلح ليس دخيلا على العربيّة ، أو مجتلبا على نحو مفتعل ،

حتى وإن تصادف وجود مقابل أجنبى له يحمل نفس المعنى الذى استُخدم به فى سياق الكتاب ، فالكلمة عربية فصيحة ، والدلالة التى استخدمت فيها قديمة وشائعة ، وأكثر ما كان شيوعها فى بيئة الدراسات اللغويّة حول القرآن الكريم ، خاصة قراءاته .

- أن المصطلحات التى ارتضاها بعضُهم بدائلَ لمصطلح الانحراف لا تخلو هى الأخرى مما يثير الحرج بدلالته ؛ ولنأخذ أشهر هذه البدائل وأكثرَها شيوعًا ، وهو (العدول) لنجد أنه لا يخلو ، هو الآخر ، من إيحاءات مماثلة ربما تفوق إيحاءات كلمة الانحراف . يكفى أن نقرأ قوله تعالى ﴿ ثمّ الذين كفَرُوا بربّهم يَعدلون ﴾ ـ الأنعام ١ ـ أو قوله ﴿ والذينَ لا يُؤمنونَ بالآخرة وهُمْ بربّهم يَعْدلُونَ ﴾ ـ الأنعام ١٥٠ ـ أو قوله : ﴿ أ إله معَ اللّه ، بلْ هُمْ قوم يَعْدلون ﴾ ـ النمل ٦٠ ـ لنرى أن باعثَ التخوّف الذى يثيره مصطلح العدَول، من منْطلق دينى ، أقوى مما يثيره مصطلح الانحراف .
- أن الرواد العظام من واضعى أصول النقد فى تراثنا العربى قد أقرّوا ذلك المبدأ القائل إنه (لا مُشاحّةَ فى الاصطلاح) بشرط أن يوضّح كلّ متكلّم مرادَه بما يستخدمه من كلمات، نجد هذا عند ابن المعتز ونجده عند قدامة ، ونجده عند بقية الأعلام الذين حرص كلّ منهم فى مجاله على تحرير مصطلحاته وفضّ الاشتباك بينها وبين مصطلحات غيره ، واحترام ما قرّره سابقوه وإن خالفهم فيما ذهبوا إليه ، سعيا إلى وضوح الفكرة وبيان القصد .

لكل ذلك لم أفكّر فى البحث عن مصطلح آخر ، كما لم أغيّر شيئا فى بنية الكتاب أو منهجه ـ باستثناء ما أشرت إليه من إضافات ـ اقتناعًا منى بالصورة التى جاء عليها الكتاب فى طبعته الأولى ، وبالفكرة الأساسية التى يحملها ، وبقاء الدواعى التى اقتضت تقديم هذه الفكرة إلى القرّاء .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

تتحدد القيمة الحقيقية لأية دراسة علمية فى أمرين أساسيّين هما :

* الثغرة ، أو الثغرات ، التى تسدها فى محيط الدراسات التى ينتمى موضوعها إليها .

* نوع الأسئلة التى تجيب عنها ، أو الموقف المشكل الذى تتصدّى لمعالجته .

وقد قامت على خدمة التراث العربى فى مجال النقد والبلاغة دراسات كثيرة لاتنقصها الجدية أو التنوع ، بحيث تناولت كثيراً من جوانب هذا التراث بالدرس ، فوضعت المؤلفات فى موضوعاته المختلفة وتاريخه وترجمات أعلامه وآرائهم والمكونات الثقافية لهم ، إلى غير ذلك من المؤلفات .

غير أن هذه الكتاباتِ على كثرتها جاءت ـ غالبا ـ أشتاتا متفرقة لا تربطها وحدة ، وقلما يجمع بينها نسق متصل فى حل مشكلات محددة ، فضلا عن اقتصار كل منها على جانب خاص يعالجه فى حدود المنهج الذى يرتضيه مؤلفُه، وبالتالى تتعدد التفسيرات وتختلف الآراء ، مع بقاءِ المجال متسعا لأية محاولة للدرس الشامل والربط بين الجزئيات بمقولة تجمعها وتفسير يعمّها .

ويتصدى هذا البحث لنظرية اللغة الأدبية كما صورتها كتابات النقاد والبلاغيّين العرب ، ويحاول تقديمَ مفهوم متكامل لها ، ويتضمن التفسيرَ إلى جانب الوصف ، كما يتضمن محاولة متواضعةً للتقييم .

ويدور المنهج الأساسى للبحث على محورين رئيسيّين :

أحدهما : علاقة اللغة الأدبيةِ بالمستوى النمطىّ العام من اللغة .

والآخر : العلاقة بين مباحث الدرس البلاغىّ والنقدىّ ـ باعتبارها البيانَ النظرى فى التقنين للغة الأدبية ـ ومباحث الدراسات اللغوية العامة ، التى تقوم بالتقنين للمستوى غير الفنى من اللغة .

وبذلك يلتقى هذا المنهج مع صنيع أصحاب الدراسات اللغوية الحديثة من أصـحـاب علم الأُسلوب اللغـوى Linguistic Stylistics ممن نظروا إلى النصوص الأدبية فى ضوء مغايرتها للقواعد المعيارية ، وهو الاتجاه الذى وَجد فى دراسات التحويليين أتباع تشومسكى Chomsky دفعة قوية ومنطلقا ملائما .

ويقدم الكشف عن طبيعة العلاقة السابقة بمستوييْها على هذا النحو تفسيراً لعدد من الظواهر والاتجاهات فى مجرى الحياة اللغوية عند العرب ، كظاهرة الخلاف بين النحاة واللغويين من جهة والنقاد والبلاغيين من جهة ثانية .. واستقلال دراسة كلّ من الفريقين بمناهجها ومقولاتها ومقاييسها ، بالرغم من كونهما جميعا تقومان علـى البحـث فـى لغة واحدة ، وتستمدان نماذجهما ـ بطبيعة الحال ـ من تراث واحد .

وقد كان هذا الفرض هو الموقف المشكِل ، أو السؤال ، الذى بُنى البحث على محاولة الإجابة عنه ، وتدرجت الإجابة ابتداء من بيان الحقيقة الواقعة فى إحساس علماء العرب بوجود مستويين من اللغة : ينتمى أحدهما إلى حيّز الاستخدام العادى ، والآخر إلى محيط الاستعمال الفنى ... إلى بحث العلاقة بين المستويْن ، ثم محاولة التفسير للخصائص التى تُميز كلاًّ منهما .

وبذلك تتحدد الأقسامُ الثلاثة التى يشتمل عليها البحث ، ويتحدد دورُ كل منها :

القسم الأول بفصليه ، مدخل إلى صلب الموضوع .

القسم الثانى بفصوله الأربعة ، دراسةٌ وصفيةٌ لأبرز خصائص اللغة الأدبية ، معروضةً على مقابلاتها من صفات المستوى العادى من اللغة .

القسم الثالث بفصوله الثلاثة : تفسيرٌ يكشف عن موقع هذه الصفات فى إطار الثقافة العربية العامة ، ثم محاولة لوضع جهود النقاد والبلاغيين العرب فى دراسة اللغة الأدبية فى مكانها من الدراسات المعنيّة بلغة الأدب .

وإذا كان الوقوف على نماذج من دراسات المحدثين فى الموضوع قد اقتضى غير قليل من الجهد ، فإن غيابَ النظرة الشاملة والجنوحَ ــ غالبا ــ إلى الوقوف عند الجزئيات فى المباحث العربية المعاصرة فى اللغة ، سواءٌ فى مستواها العادى أو الفنى ، قد أضاف ، بدوره ، صعوبة أساسية إلى الصعوبات التى صادفها البحث بحكم المنهج الذى التزمه ، وهو المقابلة بين مستويى اللغة ، والعمل على استخلاص صفات المستوى الفنى بمقابلتها بصفات المستوى النمطى .

وقد اقتضى التغلبُ على مثل هذه الصعوبة الوقوفَ على قراءات غير قليلة فى كثير من مجالات البحث فى التراث الفكرى العربى عامة ، فإلى جانب كل ما وصلت إليه اليدُ من المؤلفات فى ميدان النقد والبلاغة كانت هناك المؤلفات فى اللغة والنحو والأُصول وفلسفات الفرق المختلفة ، وكانت هناك أيضًا القراءاتُ فى ذلك الفرع المهم من الدراسات اللغوية حول القرآن : إعرابِه ، ومعانيه ، وغريبه ومُشكله ، ومجازاته وإعجازه ، وقراءاته وتفسيره .

وإذا كان هناك من ملاحظة أسوقها فى هذه المقدمة فهى تسجيل الإعجاب الشديد بالجهد الهائل والتفكير الفذ الذى يتجلى فى كتابات اللغويين العرب بلاغيّين وغير بلاغيين ، وأُنوه بصفة خاصة بالمادة الغنية التى تقدمها الدراسات

اللغويّة للنصّ القرآنى ، وكذلك ما يقدمه لغويون متخصصون أمثال ابن جنى من نظرات رائدة بالغة القيمة لموضوع البحث فى لغة الأدب ، وهو الموضوع الذى سلطت عليه الأضواءُ من جديد مع بدايات النهضة الحديثة فى علم اللغة التى واكبها تعاظم الإحساس بأهمية المدخل اللغوى إلى النصّ الأدبى .

القِسْمُ الأول

مـدخــل

الفصل الأول
الصراع بين اللغويين والنقاد

تتردد فى كتب الأدب العربى والنقد أخبار معارك طريفة بين الشعراء من جهة والنحاة من جهة أُخرى . ومن أعلام هذه المعارك من الشعراء : الفرزْدق وبشّار وابن الرُّومى والبُحترى وعمّار الكَلْبى ... وغيرهم ، ومن أعلامها من النحاة : عبد الله بن أبى إسحاق الحَضْرمى ، وأبو عمرو بن العَلاء ، وسيبويه ، ونحويٌّ يُدعى حَفْصا ، وقد اشتهر بانتقاد المرقِّش ، وهو ما دعا شاعرا اسمه البَرْدَخْت إلى هجائه [١] . كما كان من أعلامها أيضًا : الأخفش (على بن سليمان) ، كذلك وجد الخلاف فى بلاط سيف الدولة الحمدانى بين المتنبى ومعاصره ابن خالَوَيْه .

أما سبب هذه المعارك فهو ما دأب النحاة على توجيهه إلى لغة الشعراء من ملاحظات لم يقنع هؤلاء برفضها فحسب ، وإنما تجاوزوا الرفضَ إلى مهاجمة النحاة [٢]واتهامهم بعدم القدرة على فهم الشعر وتبيُّن أسرار لغته [٣] . وربما أضافوا إلى هذا الاتهام وصفَ النحاة بالعُجْمة وبتحكيم المنطق ومقاييس النحو

(١) الوساطة بين المتنبى وخصومه ، للقاضى الجرجانى ٩ .

(٢) يُعدّ الفرزدق وعبد الله بن أبى إسحاق الحضرمى من أشهر من أخذوا بنصيب فى هذه المعارك ، وكانت وسيلة الفرزدق فى الرد هى هجاء عبد الله هذا بأبيات تحوى إشكالات نحوية زيادة فى إغاظته . راجع أخبار الصدام بينهما فى : طبقات ابن سلام ١٦/١ ، ١٧ ، مراتب النحويين ٣١ ، ٣٢ ، الموشح ١٥٧ ـ ١٦٠ ، الوساطة ٨ ، ٩ ، الخصائص ٣٦٩/١ .

(٣) راجع أبياتا تحمل هذا المعنى لابن الرومى فى الأخفش (على بن سليمان) فى أسرار البلاغة ١٣٢ ، وفى (الدلائل) ٢٥٥ أبيات أخرى منسوبة له أيضًا فى موضوع مشابه .

الفاسدة فى لغة الشعر التى لا يمكن أن تَذِلَّ لمثل هذه المقاييس . من هنا كانت هذه النصيحة التى وجهها إلى النحاة الشاعر المعروفُ بعمَّار الكلبى [٤] :

ما كلُّ قولِىَ مشروحًا لكمْ فخُذُوا   ما تعرفون ، وما لمْ تعرفوا فدَعُوا

وإذا كان النحاةُ واللغويون لا يقدرون على تقييم الشعر واستكناه أسراره فإن هناك فئتين تقدران على هذه المهمة .

إحداهما : الشعراء أنفسهم والكتّابُ أيضا . فالشعراء هم أربابُ الكلام، العارفون بمضايقه ، وبإمكان الشاعر أن يتبين الجيد من الردىء فى شعره وفى شعر غيره ، ومن هذا القبيل ما يتباهى به رُؤْبَةُ من البَصَر بالكلام والقدرة على انتقاد إنتاجه من الشعر بما لا يقدر عليه النحاة ، يقول عن إحدى أراجيزه :

لا ينظرُ النحْوِىُّ فيها نَظَرِى   وإن لـوى لحيَيْـه بالتحكُّـرِ*

ويقول فى أُخرى :

وأنا فـى تخيُّـرى وجـدِّى   إذا تنخَّلْـتُ جيـــادَ القـــدِّ

يلتمسُ النحوِىُّ فيها قَصْدى [٥]

ومنه أيضا إنكار بشار أن يكون بمقدور اللغويين أمثال يونس أو أبى عُبَيْدَةَ الحكمُ بين جرير والفرزدق ، وتصريحه بأن هذا الحكم « ليس من عمل أُولئك القوم ، إنما يعرف الشعرَ من يُضطر إلى أن يقولَ مثله » [٦] . وهو موقف يتشابه إلى حد

---

(٤) راجع مقطوعة شعرية لعمار فى هجاء النحاة باستخدام المنطق والقياس واتهامهم بالعجمة، والقول بأنه لا يلزمه ما يضعونه من قواعـد : الخصائص ٣٤٨/١ ، ٣٤٩ ط الهـلال ، ١ / ٢٣٩ ، ٢٤٠ط دار الكتب ، وإرشاد الأريب لياقوت ١٠٣/١٢ ط رفاعى .

(٥) الأبيات واردة فى كتاب (العربية) لـ : يوهان فك ٢٩ ، ٣٠ .

(٦) إعجاز القرآن للباقلانى : ١٧٧ .

(*) من معانيها : التعالى والاستبداد بالرأى .

بعيد مع موقف البُحترى من حكم اللغويين على الشعر ، إذ أنكر أن يكون ذلك فى مقدور لغوىٍّ مثل ثعلب ، مصرِّحا فى نفس الوقت بأنه : « إنما يعلم ذلك من دُفع فى سلْك طريق الشعر إلى مضايقه وانتهى إلى ضروراته » [٧] .

ويبدو أنه كان هناك نوع من التسليم للشعراء فى هذا المجال ، إذْ تحدثنا الأخبار عن تقبُّل لغويّين أمثال أبى عمرو بن العلاءِ وخلف الأحمر لآراء بشار فى الشعر ، وقعودهم منه مقْعدَ المتعلم فى فهم الشعر وسبْر أغواره [٨] . كما أن هناك خبرا مماثلا عن استسلام أبى عمرو بن العلاء ـ على مكانته ـ لتفسير الفرزدق لأحد أبيات ذى الرمة تفسيراً مخالفاً [٩] .

وهكذا آل الأمر إلى إصدار أحد الرواة لهذا التصريح : « إنما يحكم فى الشعر الشعراءُ لا المُؤَدِّبَةُ » ، يقصد معلِّمى اللغة والنحو . وإذا كان هذا التصريح من نتاج القرن الرابع الهجرى ، فإن صاحبَه نفسه ـ أبا الحسيْن بن محمد بن أحمد بن محمد المغربى ، راويةَ المتنبى ـ قد صرح بأنه « بمثل هذا جرت سُنَّة العرب فى القديم » ـ أى سنة تحكيم الشعراء وأرباب الكلام فى الشعر ، لا اللغويين [١٠] من هنا كانت الأخبار عن حكم النابغة على الشعراء[١١]، وكان تصريح الجاحظ بقوله : « طلبتُ علمَ الشعر عند الأصمعى فوجدته لا يحسن إلا غريبه ، فرجعتُ إلى الأخفش فوجدته لا يتقن إلا إعرابَه ، فعطفت على أبى عبيدةَ فوجدته لا ينقل إلا ما اتّصل بالأخبار وتعلّق بالأيام والأنساب ، فلم

(٧) حلية المحاضرة للحاتمى ١٩٩ ، وإعجاز القرآن للباقلانى ١٧٦ ، ودلائل الإعجاز ٢٥٤ ، ٢٧٠ .

(٨) الأغانى ٤٣/٣ ، دلائل الإعجاز ٢٧٠ ، الإيضاح للقزوينى ٢٠ .

(٩) حلية المحاضرة ١٤ .

(١٠) إرشاد الأريب ١٨٨/٨ ، ١٨٩ .

(١١) الشعر والشعراء ١٧٣/١ ، ١٧٤ ، والموشّح ٨٣ ، ٨٤ .

أظفر بما أردتُ إلا عند أُدباء الكُتاب كالحسن بن وَهْب ومحمد بن عبد الملك الزّيات » [١٢] . وهو رأى يعززه عنده ما صرح به فى (البيان والتبيين) من « أن البَصَرَ بهذا الجوهر من الكلام [يعنى جيد الشعر وفاخره] فى رواة الكتاب أعمُّ، وعلى ألسنة حُذَّاق الشعراء أظهر » [١٣] .

وينقلنا هذا إلى الحديث عن **الفئة الثانية** التى نُظِر إليها على أنها قادرة على نقد الشعر والبصر بشرائط الجودة والرداءة فيه ، وهؤلاء هم النقاد المتخصصون ، وأوضح سمات هذه الفئة إنما تتحدد – هى الأُخرى – بطريق التقابل مع أصحاب النحو واللغة ، وهو تقابُل يكشف عن اهتمام اللغويين والنحاة بالدرس الخارجي النمطى الدائر حول اللغة والنحو والغريب والأخبار ، بينما يكشف عن اهتمام فريق النقاد بتناول البعد الفنى فى الشعر ، هذا الذى يحتاج إلى ثقافة واستعداد على مستوى آخر .

وبوسعنا أن نلمح هذا التقابُل فى عددٍ من الأخبار والتصريحات ، جاءَ فى (حِلْيَة المحاضرة) للحاتمى : « أخبرنى عبد الله بن جعفر بن دَرَسْتَوَيْه « قال : أخبرنى علىّ بنُ العبّاس النّوبَخْتى قال : رأيتُ البحترىَّ يومًا ومعى دفتر ، فقال : ما هذا ؟ قلتُ : شعرُ اليَشكرىّ ، قال : وإلى أين تمضى ؟ قلتُ : إلى أبى العبّاس ثعلب أقرأه عليه . قال : قد رأيتُ أبا عبّاسكم هذا منذ أيام عند ابن ثوابة، فما رأيتُه ناقدا للشّعر ولا مميّزًا لألفاظه ، ورأيته يستحسن شيئا وينشده ، وما ذلك بأحسن الشّعر ولا بأفضله . قال : فقلتُ : أمّا نقدُه وتمييزه فهذه صناعة

---

(١٢) الكشف عن مساوئ المتنبى للصاحب بن عباد ٢٤٣ ، ٢٤٤ . والعمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده . لابن رشيق القيروانى ١٠٥/٢ .

(١٣) البيان والتبيين للجاحظ ٢٤/٤ .

أخرى، ولكن هو أعرفُ الناس بإعراب الشعر وغريبه » . وجاء فى جزء آخرَ من الخبر : « قال الصُّولى : قال لى عليُّ بن العبّاس بعقب هذا الخبر : ونَقْدُ الشّعر وترتيبُ الكلام ووضعُه مواضِعَه ... ونفْىُ المستكرَه والجافى صنعةٌ بنفسها»[١٤] .

ودلالة الخبر وما جاء على لسان النوبختى (ت٣٢٣) واضحةٌ فى المقابلة بين عمل الناقد المتخصص ومجال هذا العمل وبين عمل النحوى وصناعته . ومن هذا القبيل ما نلمحه فى حديث ناقد مثل قدامة بن جعفر فى مقدمة (نقد الشعر) حيث يميز بين مجموعة من علوم الشعر الدائرة حول قوافيه ومقاطعه وغريبه ولغته ومعانيه ، وبين علم آخر يجعله موضوعا لكتابه ، وهو : «نقد الشعر وتمييز جيده من رديئه » [١٥] . كما أن بوسعنا أن نلمحه من تفرقة الصولى بين العلم بالشعر ـ بمعنى القدرة على نقده وتمييزه ـ وبين مجرد العلم بردٍّ لحن أو خطأ فى لغته[١٦] . وهو ما يوضحه تساؤله فى موضعٍ آخر : « أتُراهم يظنون أنَّ من فسرَّ غريب قصيدة أو أقام إعرابَها أحْسَنَ أن يختارَ جيدها ويعرفَ الوسط والدُّونَ منها ويميزَ ألفاظها ؟ » [١٧] .

وليس من الصعب تبيُّنُ إجابة الصولى عن تساؤله ، ومعرفة موقفه فى التمييز بين اللغويين والنقاد ، وقدرات كل من الفريقين ، وهو نفس الموقف الذى يقفه القاضى الجُرْجَانى الذى فرّق بين البصَر بالشعر ومجرد المعرفة

---

(١٤) حلية المحاضرة ١/١٩٩ ، ٢٠٠ ف ٣٥٤ . وهو واردٌ أيضا فى (أخبار البحترى) للصولى ، ضمن : ما جاء فى عيب البحترى ١٣٦ ، وفى (قانون البلاغة) للبغدادى ١٤٧ .

(١٥) نقد الشعر لقدامة بن جعفر ٢ .

(١٦) رسالة الصولى إلى مزاحم بن فاتك ـ منشورة مع (أخبار أبى تمام)٩ .

(١٧) أخبار أبى تمام للصولى ١٢٧ ، وراجع ١٧٤ ، ١٧٥ . وفى ١٠١ تصريح مشابه لعبيد الله بن عبد الله بن طاهر .

بالنحو، وذلك من خلال حديثه عن المعترضين على المُتَنَبِّى ، وهم عنده فريقان، أحدهما : « نحوى لغوى لا بَصَرَ له بصناعة الشعر » (١٨). فإذا سمعنا بعد ذلك تصريح ابن السِّكِّيت بقوله ــ عن نفسه وعن أبيه : « أنا أعلم من أبى بالنحو ، وأبى أعلم منى بالشعر » (١٩). ثم تصريح البغدادى فى (قانون البلاغة) بأن « النقد والعيار غامضان ، وهما صناعة برأسها ، وهى غير العلم بغريب الشعر ولغاته ومعانيه وإعرابه .. وهى ممتنعةٌ ــ إلا على أهلها الذين صحَّت طباعهم وصَفَتْ قرائحهم ، واتَّقدت أذهانهم ، وأفْنَوْا أعمارهم فى خدمتها ، وفرغوا أنفسهم لتحصيلها ، فحصلت لهم الرواية والدراية ، ورَاضُوا الكلام ، ومارسوا قولَ الشعر ، وخدموا علمه ، ولزموا أهلَه ، ودُفعوا إلى مضايقه، وكشفوا عن حقائقه ، ولاقَوْا فيه فرسانه وأُمراءَه ، وميَّلوا حروفَ الألفاظ ، وقابلوا صنوفَ المعانى » (٢٠).

هذه المواجهةُ بين الفريقين : النحاة واللغويّين من ناحية ، والأدباء والنقّاد من ناحية ثانية ــ انطلاقا من خصوصيّة التكوين الثقافى لكل منهما ــ تُفضى ــ بالتبعيّة ــ إلى جهتين من جهات النظر إلى النصّ اللغوىّ ، انطلاقا من خصوصيّة العمل الذى يضطلع به كلٌّ من الفريقين .

من هذا القبيل حديث السَّكَّاكى عما يسميه « وظيفة بيانية » وما يسميه « وظيفة لغوية » ، وقد ذكر الأُولى فى سياق كلامه عن فاعل « نِعْمَ » و « بئس » ، وقال إنه قد يأتى مظهرا معرفًا بلام الجنس ، ثم يقول : « وقد

---

(١٨) الوساطة ٤٣٦ .

(١٩) نزهة الألباء لابن الأنبارى (أبو البركات) ١٢٤ ، وراجع مقدمة محقق كتاب (الحروف) لابن السكيت ٥ .

(٢٠) قانون البلاغة لأبى طاهر البغدادى ١٥٤ .

كان شيخنا الإمام الحاتمي ـ رحمه الله ـ يُجوِّز في هذه اللام كوْنَها للعهد ، وتحقيق القول فيه **وظيفة بيانّية** نذكره في علم البيان » [٢١] .

أما الوظيفة الأُخرى فقد ذكرها في سياق حديثه عن دخول التاء على «لا» النافية لتصبح « لات » وذلك في آخر حديثه عن الحروف العاملة ، لينتقل إلى الحديث عن الحروف غير العاملة ، فيقول : إن « ذكرها استطراد ، وإلا فهو **وظيفة لغوية** » [٢٢] .

ويمعن ابن الأثير في تعميق الهوة بين كلا المجالين من الدراسة فيصرح بأن « أسرار الفصاحة لا تؤخذ من علماء العربية ، وإنما تؤخذ منهم مسألةٌ نحويةٌ أو تصريفيةٌ ، أو نقل كلمة لغوية ، وما جرى هذا المجرَى ، وأما أسرارُ الفصاحة فلها قوم مخصوصون بها » [٢٣] والسبب أن « **فن الفصاحة والبلاغة غيرُ فن النحو والإعراب** » [٢٤] **وبالتالي فإن « النحاةَ لا فتيا لهم في مواقع الفصاحة والبلاغة ، ولا عندهم معرفة بأسرارهما من حيث إنهم نحاة** » [٢٥] .

ومؤدّى هذا أن النحويَّ ينظر في الجائز وغير الجائز من حيث الصوابُ والخطأ ، أما البلاغي والناقد فلا يعنيهما هذا المعيار . ونجد شرح ذلك في (الجامع الكبير) في سياق حديثه عن (الاعتراض) وأن « الجائزَ وغيرَ الجائز إنما يؤخذ من كتب النحو ... لأن كتابَنا هذا موضوع لمن استكمل معرفة ذلك وغيره مما أشرنا إليه في صَدْر الكتاب ، وأن ما أشرنا إليه ها هنا من الاعتراض ما يفرِّق المؤلفُ به بين الجيد منه والرديء ، لا ما يُعلم به الجائزُ ، وغيرُ الجائز

---

(٢١) مفتاح العلوم للسكاكي ٤٣ .

(٢٢) مفتاح العلوم ٥٤ .

(٢٣) المثل السائر لابن الأثير ٢٨٨/١ .

(٢٤) المثل السائر ٣٨٣/١ .

(٢٥) المثل السائر ١٦٤/٢ ، وراجع ٣٩٦/٢ في تصريح مشابه .

فاعرفْ ذلك » [٢٦]، وهو تصريح يكمّله ما جاء فى (المثل السائر) من تفرقة بين (**الجائز**) و (**الحسن**) [٢٧] وما جاء فى (عروس الأفراح) للسُّبْكى من تفرقة بين (**الحسَن**) و (**الواجب**)[٢٨]. ومثل هذا ما نجده فى حديث ابن أبى الإصبع من التفرقة فى مبحث (الاستثناء) بين نوعين لُغوىّ وصناعىّ، **فاللّغوى** إخراج القليل من الكثير ، وقد فرَغَ النحاةُ من ذلك مفصَّلا فى كتبهم ، **والصّناعى** هو الذى يُفيد بعد إخراج القليل من الكثير معنًى زائداً يعد من محاسن الكلام يستحق به الإتيانَ فى أبواب البديع . ومتى لم يكن فى الاستدراك والاستثناء معنى من المحاسن غير ما وضعا له لا يعدّان من البديع » [٢٩] .

ويورد السُّبكى فى (عروس الأفراح) قولَ الخطيب فى حديثه عن التعريف، وأنه قد يكون بالإضمار ... ثم يقول : إنه « لا يريد أن يخبرَ بأن التعريفَ يكون بالإضمار وغيره ، فإن ذلك **حظّ النحوى** ، بل يريد ذكرَ أسباب التعريفات » [٣٠]؛ وفى حديثه عن ضمير الفصل يقرّر أنه « يُفيد أيضاً الدلالةَ على أن ما بعده خبرٌ لا صفة ، على خَدْشٍ فى ذلك محلُّه علم النحو ، لأن هذه الفائدة من **حَظّ النحوىّ لاحظّ البيانىّ** » [٣١] ويقول عن الخطيب القزوينى فى حديثه عن أحوال المسند إليه ، وأحوالُ المسند وأحوال الإسناد : « وإنما كرر لفظَ (الأحوال) فى الثلاثة لأنه لو قال : (والمسند إليه)

---

(٢٦) الجامع الكبير ١١٨ ، وراجع ١١١ .
(٢٧) المثل السائر ٣٥٨/١ ـ ٣٦٠ .
(٢٨) عروس الأفراح لبهاء الدين السبكى ، شروح التلخيص ٢٠٦/١ .
(٢٩) تحرير التحبير لابن أبى الإصبع ٣٣٣ ، وراجع (جوهر الكنز) ، لنجم الدين بن الأثير الحلبى ٢٤٦ ، حيث نجد نفس الرأى فى نفس الألفاظ .
(٣٠) السبكى ـ شروح ـ ٢٨٨/١ .
(٣١) السبكى ـ شروح ـ ٣٨٧/١ .

فإما أن يكون من غير تقدير (أحوال) مضافةً محذوفة ، أوْ لا ، فإن كان من غير تقديرها لزم أن يكون البابُ فى نفس المسند إليه ، لا فى أحواله ، وذلك **وظيفةُ النّحوى** »[٣٢] .

كذلك يصرح فى نهاية حديثه عن أغراض العطف على المسند إليه بأن « لحروف العطف السابقة استعمالاتٍ أُخرى مذكورةً فى علم النحو ، تركناها لأنا نذكر فى هذا العلم ما يتعلّق بمعانى الحروف لا ما يتعلق بحروف المعانى ، فإنّ أحكام الحروفِ واستعمالاتِها من **موضوع علم النحو** » [٣٣] .

وفى حديث ابن هشام عن الجُمل التى لا محلّ لها من الإعراب يقول : إنها سبع « الأُولى : الابتدائية ، وتسمى أيضًا : المستأنفة ... **ثم الجمل المستأنَفة نوعان** : أحدهما : الجُمل المفتَتَحُ بها النطق ... والثانى الجملة المنقطعةُ عمَّا قبلها .. » ثم يقول : « ويخصُّ البيانيُّون الاستئنافَ بما كان جوابًا لسؤال مقدَّر ، نحو قوله تعالى : ﴿ هَلْ أتاكَ حديثُ ضيْفِ إبراهيمَ المُكرَمين ، إذْ دَخلُوا عليْه فقالُوا سَلامًا، قالَ سَلامٌ قومٌ منكَرُون ﴾ فإنّ جملةَ القول الثانيةَ جواب لسؤال مقدر ، تقديره : فماذا قال لهم ؟ ولهذا فُصلتْ عن الأُولى فلم تعطف عليها » [٣٤] .

على أن التباعدَ بين المجالين لا يقف عند هذا الحد ، وإنما يزداد ليتخذ طابعَ الخلاف بالقبول والرفض ، بمعنى أن ما يقبلُه أحدُ المجالين ترفضه وتخطّئه قواعدُ القبول فى المجال الآخر ، وعلى سبيل المثال يفرق النحوُ فى أجزاء الجملة من حيث الأهمية بين ما يسميه النحاة (العمدة) وما يسمونه (الفضْلة) ، وكما هو واضح من التسميتيْن يُعدّ القسمُ الأول أساسيا فى الجملة ـ كالفاعل

(٣٢) السبكى ـ شروح ـ ١٦٣/١ .

(٣٣) السبكى ـ شروح ـ ٣٨٣/١ ، ٣٨٤ .

(٣٤) مغنى اللبيب لابن هشام ٤٢٧ ، ٤٢٨ .

والمبتدأ ـ أما القسم الآخر فيُعد ثانويا ، كالمفعول والتوابع ، ويخالف البيانيون هذه القاعدة إذْ يرون أن جميع أجزاء الكلام تتساوى فى الأهمية أمام قوانين النظم ومقتضياته التى تهتم بالدلالة الكلية للكلام دون أن تفرقَ بين فضلة وعمدة ، ونجد مثالا من هذا فى حديث عبد القاهر عن وحدة الدلالة وكليّتها فى الكلام ـ مما يرتبه على رأيه فى الخبر ـ بحيث لا يصح تجزئةُ الجملة إلى جزئَين أصليّيْن وزيادات ... أو توابع لاحقة تزيد الفائدة ... لأن لكل تركيب معناه ودلالته فى حالة الاقتصار على الأصل ، أو فى حالة إتباعه بزوائد خاصة(٣٥).

ويصرح ابنُ هشام بأن « للبيانيين فى الاعتراض اصطلاحات مخالفة لاصطلاح النحويين ، والزمخشرى يستعمل بعضَها ، كقوله فى قوله تعالى ﴿ ونحنُ له مُسْلمون ﴾ : يجوز أن يكون حالا من فاعل (نعبد) أوْ من مفعوله ... وأنَ تكونَ اعتراضيةً مؤكّدة ، أى : ومن حالنا أنا مخلصون له التوحيد » ثم يقول ابنُ هشام : « ويردُّ عليه مثلَ ذلك من لا يعرف هذا العلمَ كأبى حيّان توهّمًا منه أنْ لا اعتراضَ إلا ما يقوله النحوىّ ، وهو الاعتراضُ بين شيئين متطالبين » (٣٦).

وبالمثل يصرح فى حديثه عن بيان المقَدَّر بأن « القياس أن يقدَّر الشىءُ فى مكانه الأصلى لئلا يخالف الأصل من وجهين : الحذف ، ووضع الشىء فى غير محله » ثم يقول : « فيجب أن يقدّر المفسَّر فى نحو (زيدا رأيتُه) مقدما عليه، وجوَّز البيانيون تقديرَه مؤخَّرا عنه ، وقالوا : لأنه يفيد الاختصاصَ حينئذ » (٣٧) ويتحدث السُّبكى عن الفرق بين التأكيد باصطلاح النحاة وبينه باصطلاح البلاغيين . فيذكر قول ابن الحاجب فى (شرح المفصَّل) : « إن

(٣٥) الدلائل ٣٣٢ ـ ٣٣٥ ، وراجع : التبيان فى المعانى والبيان للزملكانى ٧٤ .
(٣٦) مغنى اللبيب ٤٤٦ .
(٣٧) مغنى اللبيب ٦٧٨ .

الفَصْل ضمير مؤكّد لما قبله » ثم قوله فى أماليه : « إن ضميرَ الفصل ليس تأكيدا » .. ويعقب السبكى قائلا : « أما قوله : إنه ليس تأكيداً ففيه نظر ... ولا يسلّم أن التأكيد منحصرٌ فيما ذكره ، لأن التأكيد الذى ذكره هو التأكيد الذى تكلم عليه النحاةُ فى باب التابع ، ولكنه تأكيد باصطلاح الأُصوليين وأهل المعانى ، وبمجموع ما ذكرناه وما ذكره ابنُ الحاجب اتّجه إشكالٌ فى قول النحاة : إن الفصلَ لا يجتمع مع التأكيد ، فلا يقال : (زيدٌ نفسه هو القائم) لأنا نقول : (نفسه) تأكيد للمبتدأ لا للجملة ... ثم ما المانع من اجتماع التأكيد والفصل »[٣٨] كذلك يعقب على حديث الخطيب عن (أسباب كمال الانقطاع) وذهابه إلى أن منها ما يرجع إلى الإسناد ، وذلك بأن تختلف الجملتان خبراً وإنشاء ، لفظًا ومعنًى ، يقول السبكى ؛ « واعلمْ أن الخبرَ والإنشاء المتمحّضين لا يُعطف أحدُهما على الآخر **فيجب الفصلُ بلاغةً، وأما لغةً فاختلفوا فيه** : فالجمهور على أنه لا يجوز ، واختاره ابن عصفور فى (شرح الإيضاح) وابن مالك في باب المفعول معه فى (شرح التسهيل) ، وجوّزه الصَّفَّارُ وطائفةٌ ، ونقلَ الشيخُ أبو حيّان عن سيبويه جوازَ عطف المختلفيْن بالاستفهام والخبر مثل : (هذا زيدٌ ومَنْ عمْرٌو) ، وقد تكلّموا على ذلك فى قوله تعالى ﴿ ولا تأكلُوا ممّا لمْ يُذكر اسمُ الله عليه وإنَّهُ لفسْقٌ ﴾ وحاصلُهُ أن أهل هذا الفن **متفقون على منعه ، وظاهر كلام النحاة جوازُه ، ولا خلاف بين الفريقين لأنه عند من جوّزه يجوزه لغةً ولا يجوّزه بلاغةً** »[٣٩].

وقد يكون من الطريف أن نجد الخلافَ بين الفريقين فى عدد الجُمل فى الموضع الواحد ، انطلاقا من خصوصيّة نظرة كلّ منهما إلى النصّ ، ففى قوله

(٣٨) السبكى - شروح - ٣٨٧/١ .
(٣٩) السبكى - شروح - ٢٦/٣ ، ٢٧ .

تعالى : ﴿ ولو أنَّ أهلَ القُرى آمنُوا واتَّقَوْا لفتحْنَا عليهمْ بَرَكاتٍ من السَّماء والأرض، ولكنْ كذَّبُوا فأخذْنَاهُم بما كَانُوا يَكْسبُون . أَفَأَمِنَ أَهْلُ القُرى .. ﴾ الآية [الأعراف : ٩٦ ، ٩٧] يورد الزَّرْكَشِيُّ قولَ الزَّمَخْشَرِيِّ : « إن فى هذه الآية الكريمة سبعَ جُمل معترضة » ويقول : « كذا نقله ابنُ مالك عن الزمخشرى، وتبعه أبو حيَّان .. قال ابنُ مالك : وردَّ عليه من ظنَّ أن الجملةَ والكلامَ مترادفان ، قال : وإنما اعترض بأربع جُمل ، وزعم أن من عند (ولو أنَّ) إلى (والأرض) جملة ، لأن الفائدةَ إنما تتم بمجموعه ، انتهى . وفى القولَيْن نظر ، أمّا على قولِ ابن مالك فينبغى أن يكونَ بعدها ثمان جمل ... وأما قولُ المعترض فلأنه كان من حقه أن يعدها ثلاث جمل ... وينبغى على قواعد البيانيين أن يعدُّوا الكلَّ جملة واحدة ، لارتباط بعضها ببعض » (٤٠).

وربما بدا هذا المدى من الاختلاف قريبا إذا ما قورن بمثال آخر تتعارضُ فيه الآراء تماما ، ويصبحُ ما هو خطأٌ عند فريق صوابا عند الفريق الآخر . على نحو مانرى فى حديث ابن جنّى عما يسميه ، بـ (تَجاذُب الإعراب والمعنى) ـ بمعنى تعارضهما ـ إذ يجعل منه « ما جرى من المصادر وصْفًا » ، نحو قولك : (هذا رجلٌ دَنَفٌ ، وقوم رِضًا ، ورجل عَدْلٌ) ، فإنْ وصفتَهُ بالصفة الصريحة قلتَ : (رجل دَنِفٌ وقوم مَرْضِيُّون ، ورجل عادل) ، هذا هو الأصل » ، ثم يقول : « وإنما انصرفتْ العربُ عنه فى بعض الأحوال إلى أن وَصفتْ بالمصدر لأمرين : **أحدهما** صناعىّ ، **والآخر** معنوى ، أما الصناعى فليزيدَك أُنسا بشَبَه المصدر للصفة التى أوقعْتَه موقعَها .. وأما المعنوى فلأنه إذا وُصِفَ بالمصدر

(٤٠) البرهان للزركشى ٦١/٣ ، ٦٢ ، والنصّ طويل ، وقد اقتصرنا فى اقتباسه على ما يوضّح المراد .

صار الموصوفُ كأنه فى الحقيقة مخلوقٌ من ذلك الفعل ، وذلك لكثرة تعاطيه له واعتياده إيّاه ... فقولك إذًا (هذا رجل دنِف) _ بكسر النون _ أقوى إعرابا ، لأنه هو الصِّفة المحْضة غير المتجوِّزة ، وقولك ؛ (رجل دَنَفٌ) أقوى معنًى لما ذكرناه من كونه كأنه مخلوق من ذلك الفعل . وهذا معنى لا تجده ولا تتمكن منه مع الصفة الصريحة » (٤١).

وجاءَ فى شرح الأشمونى تعليقٌ على قول ابن مالك :

ونعتُــوا بمصــدرٍ كثيــرا فالْتــزَموا الإفــرادَ والتّذكيــرا

يقول فيه : « كان حقه [يعنى المصدر] ألا يُنعتَ به لجموده ، ولكنهم فعلوا ذلك قصْدًا للمبالغة ، أو توسّعا بحذف مضاف » ثم قال : إن « وقوعَ المصدر نعتا وإن كان كثيرا لا يطّرد » . وجاء فى حاشية الصبَّان : إنّ « قوله : (لا يطّرد) أى : بل يقتصر على ما سُمعَ منه » . ويتساءل الصبَّان : « كيف حكموا بعدم الاطّراد مع أن وقوعَ المصدر نعتا أو حالا أو على المجاز بالحذف إنْ قُدِّر المضاف ، أو على المجاز المرسل الذى علاقته التعلّق إنْ أُوِّل المصدرُ باسم الفاعل أو اسم المفعول ، وكل من الثلاثة مطّرد كما صرّح به علماءُ **المعانى اللهم إلا أن يُدَّعَى اختلافُ مذهبى النحاة وأهل المعانى** ، أو أن المطّردَ عند أهل المعانى وقوعُ المصدر على أحد الأوجه الثلاثة ، إذا كان غيرَ نعت أو حال، كأن يكون خبرا نحو : زيد عَدْل » (٤٢).

مثل هذا التصريح باحتمال اختلاف مذهبى النحاة والبلاغيّين ، فضلا عن مواقف الخلاف السابقة بالفعل ، هو الذى دفع البعض إلى التساؤل : « كيف

(٤١) الخصائص ٢٥٩/٣ ، ٢٦٠ .
(٤٢) الصبان على الأشمونى ٢٠١/٣ واللغة والنحو ، عباس حسن ١٨٥ .

يختلفُ الحكـمُ بين علمـاءِ البلاغـة وعلمـاء النحو وهم ينتسبون إلى لغة واحدة ؟ » [43] « وكيف يصحّ فى الأذهان وقوعُ مثلِ هذا الخلاف الجوهرىّ بين علماء فى فروع لغة واحدة فيرى فريقٌ أن هذا التركيبَ أبلغ ، فى حين يراه آخرُ ليس أبلغ ، بل ليس صحيحا ، وإنما هو فاسد لا يصحّ إقامة بنائه على مثال نظائره المسموعة التى يجب الوقوفُ بها عند حد السماع ؟ » [44].

والواقع أننى آثرت إيرادَ هذا التساؤل لأنه ـ إلى جانب تساؤلاتٍ أُخرى كثيرة ـ يمثلُ صميمَ المشكلة التى يحاول هذا البحثُ أن يتصدى لحلّها ، ذلك أن غيابَ بحث يضطلع بمحاولة الكشف عن الفكرة الجوهرية الكامنة وراء هذا الشتات من المباحث النقديّة والبلاغية المختَلَف فى تبويبه ، والمختلَف كذلك فى مصادره وعوامل التأثير فيه ، وأيضاً فى نوع علاقته بسواه من المباحث اللغوية ، من شأنه أن يثير مثلَ هذه الأسئلة التى قد لا تجد إجاباتٍ إطلاقا ، أو تجد إجاباتٍ خاطئة أو قاصرة . ومن الأمثلة على ذلك هذا التساؤل الذى سبق إيراده، والذى يتعلق بمعايير الصواب ، أو الاستحسان لدى كل من النحاة ـ أو أصحاب اللغة عموما ـ والنقاد والبلاغيّين ، إذ كيف تختلف المعايير ليصبحَ البليغُ خلافا للصّحيح ، مع أن الشائعَ هو استمدادُ الجميع من مادة واحدة ، هى القول العربى فى أنقى صوره وأبلغها ، ثم كيف يكون ذلك وقد وُصفَ القرآنُ ـ كتابُ العربية الأكبر ـ بأنه بليغ إلى حدّ الإعجاز ، وبأنه جارٍ فى نفس الوقت على نمط قواعدهِم وسلامةِ لغتهم ؟

---

(43) اللغة والنحو 154 .

(44) اللغة والنحو 186 .

الفصل الثانى
مستويان من اللغة

يقول بروكلمان ـ فى معرض حديثه عن نشأة علوم اللغة ـ « يبدو أن الخلافات اللغوية بين لهجات القبائل بعضها مع بعض من جانب ، وبينها وبين لغة القرآن والشعر القديم من جانب آخر .. كل ذلك بعث المسلمين .. على الملاحظات والأنظار اللغوية ، ومَثَلُ ذلك كمثَل نشأة علوم اللغة من الاختلاف بين لغة « الفيدا » Veda واللهجات الشعبية فى الهند ، وبين لغة هوميروس ولغة الآتيّين ولسان العامة عند اليونان » [1]. ومن الممكن تعميمُ هذه الملاحظة على النشأة المبكرة لنظرية اللغة الأدبية فى النقد العربى ، إذ من الطبيعى أن يكون قيام هذه النظرية نتيجة لمقدمة ضرورية هى الإحساس بوجود مستوى لغوى من طبيعة مختلفة عما يكون عليه استخدام اللغة ، أو على الأقل ما عليه تصوُّر هذا الاستخدام فى غير لغة الأدب من مجالات . وهو الإحساس الذى يقوم بمثابة المبرر الطبيعى لما رأيناه من خلافات بين النحاة واللغويين من جهة ، والنقاد والبلاغيين من جهة أخرى .

والناظر فى تراث النقد الأدبى واللغة عند العرب يمكنه تتبُّعُ مثل هذا الإحساس عبر أكثرَ من مدخل .. فهناك حديثهم عن الكلام البليغ : خصائصه. وما يمتاز به عن المستوى العادى من الكلام .. وهناك حديثهم فى الفرق بين الشعر والنثر ـ أو الكلام ـ كما يسمونه كثيراً [2]ـ وهو حديث

(١) تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان ١٢٨/٢ .

(٢) الاسم الغالب على مقابل الشّعرِ فى الكتابات المبكرة هو (الكلام) ، نلمح هذا بصفة خاصة عند سيبويه فى (الكتاب) .

يتخذ من لغة الشعر نموذجا للّغة الأدبية كما تصوروها ، ثم يحاول أن يصف ما تمتاز به فى مواجهة النثر الذى يُعامَل ـ فى هذا السياق ـ على أنه المستوى العادى من اللغة[٣]. وهناك أيضا حديث اللغويين ، والنحاة خاصة ، عما سموه بـ (ضرورات) الشعر أو (رُخصه) وهى ـ بتصوير بسيط ـ تتناول بالبحث مجموعة الممكنات والإباحات التى يحق للشاعر ـ دون الناثر ـ أن يستغلها فى شعره ، من غير أن يعاب بها أو تُنعى عليه .

فإذا جئنا فى البداية إلى حديثهم عن القول البليغ ، ومدى إحساسهم بتميُّزه عن المستوى العادى من الاستخدام اللغوى أمكننا أن نرصد بعض بداياته الساذجة فى هذا التعريف الفضفاض للبلاغة ، بمعنى القول البليغ ، الذى يرد على لسان عمرو بن عُبيد فى جوابه عن سؤال : ما البلاغة ؟ ، فقد تنقل فى جوابه بين كونها ما بلغ بالإنسان الجنةَ وعدل به عن النار ، وكونها القدرةَ على حسن الاستماع ، وقلة الكلام ، وعدَم زيادة منطق الرجل على عقله ، خوفا من فتنة القول وسقطات الكلام . وقد ساقه منطقُ القول فى النهاية إلى مخاطبة سائله : « فكأنك إنما تريد تخيُّرَ اللفظ فى حسن الإفهام ؟ » ويجيب السائل بالإيجاب فيقول عمرو : « إنك إن أُوتيت تقريرَ حجة الله فى عقول المكلَّفين ، وتخفيفَ المؤونة على المستمعين ، وتزيينَ تلك المعانى فى قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة فى الآذان ، المقبولة عند الأذهان .. رغبة فى سرعة استجابتهم ونفى الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة .. كنت قد أُوتيتَ فصل الخطاب » [٤] .

---

(٣) راجع فى التسوية بين (النثر) والكلام العادى : (سر الفصاحة) لابن سنان ٢٧٨ .

(٤) البيان والتبيين للجاحظ ١١٤/١ ، والرسالة العذراء ـ ضمن (رسائل البلغاء) ـ ٢٥٢ .

إن أبرز ما يكشف عنه هذا التعريف ، وغيرُه من التعريفات غير المحدّدة - مثل تعريف ابن المقفع [٥] - هو - فيما أتصور - مرحلة من عدم استقرار الاصطلاح وتأرجح استخدامه بأكثر من مدلول ، وذلك قبل أن يستقر استخدامه في دائرة النشاط القولي عامة ، ثم ينحصر في دائرة الكلام الفني .

وما يهمنا هو المرحلة الأخيرة التي يمكن التمثيل لها بتعريف العتّابيّ للبلاغة خاصة في ضوء ما فهمه منه مَن جاءوا بعده . فقد ذهب إلى أن « كلّ من أفهمك حاجته ، من غير إعادة ولا حُبْسةٍ ولا استعانة ، فهو بليغ ، فإن أردتَ اللسان الذي يروق الألسنة ويفوق كلَّ خطيب ، فإظهارُ ما غمَض من الحق ، وتصوير الباطل في صورة الحق » [٦] . وواضح كيف يشير الشطرُ الأخير من التعريف إلى مقدرةٍ خاصة على التصوير ، وإلى براعة في توجيه الحديث إلى حيث يمكن التأثيرُ على المتلقي ، وهو منحًى يلتقي فيه الأصْمَعِيُّ مع العتّابيّ [٧] ، غير أن الشطر الأول كان في حاجة إلى توضيح ، ومن الطبيعي أن هذه الحاجة لم تكن لتوجد لولا وجودُ الإحساس المشار إليه باختلاف المستوى البليغ عن المستوى النمطي . ومن هنا كان تطوعُ الجاحظ بالقول بأن « العتابي حين زعم أن كلَّ من أفهمك حاجته فهو بليغ .. لم يَعْنِ أن كلّ مَن أفهمنا من معاشر المولدين والبلديّين قصدَه ومعناه بالكلام الملحون والمعدول عن جهته، والمصروف عن حقه أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان .. فمن زعم أن البلاغة

---

(٥) راجع هذا التعريف المتشعب في : البيان والتبيين ١١٥/١ / ١١٦ وديوان المعاني للعسكري ٨٨/٢ .

(٦) البيان والتبيين ١١٣/١ .

(٧) راجع تعريف الأصمعي للبليغ بأنه « من يأتي إلى المعنى الخسيس فيجعله بلفظه كبيراً ، أو إلى الكبير فيجعله بلفظه خسيساً » في : نقد الشعر لقدامة ٦٤ .

أن يكون السامعُ يَفهم معنى القائل جعل الفصاحةَ واللُّكنة ، والخطأ والصوابَ ، والإغلاقَ والإبانة ، والملحون والمعرَبَ كله سواء ، وكله بيانا ... وإنما عنى العتابى : إفهامك العربَ حاجتَك علـى مجارى كلام العرب الفُصحاء »[٨] .

فالجاحظ هو الآخر « لا يرضى من البلاغة بمجرد الإفهام ، بل يريدها على أن تكون (عبارة) و (أُسلوبا) » [٩] ، ومن هنا كان ارتباط (حُسْن البيان) عند الجاحظ بلون من التَّأنّق والحرص فى اختيار الحروف وسلامة المخارج عملا على حسن الإفهام ، وأنفةً من هجنة النطق عند الكلام [١٠] .

ويذكر ابنُ وهْب أن حدّ البلاغة « القول المحيط بالمعنى المقصود ، مع اختيار الكلام ، وحسن النظام ، وفصاحة اللسان » ثم يقول : « وإنما أُضيف إلى الإحاطة بالمعنى (اختيار الكلام) لأن العاميّ قد يحيط قولُه بمعناه الذى يريد ، إلا أنه بكلام مرذولٍ من كلام أمثاله ، فلا يكون موصوفا بالبلاغة . وزدنا (فصاحة اللسان) لأن الأعجمى واللَّحّان قد يبلغان مرادَهما بقولهما فلا يكونان موصوفين بالبلاغة ، وزدنا (حسن النظام) لأنه قد يتكلم الفصيح بالكلام الحسن الآتى على المعنى ولا يُحسن ترتيبَ ألفاظه ، وتَصْيِيرَ كلٍّ واحدة مع ما يشاكلها ، فلا يقع ذلك موقعه » [١١] .

ويحكى الخطّابى على لسان القائلين بإعجاز القرآن من جهة بلاغته

---

(٨) البيان والتبيين ١٦١/١ ، ١٦٢ .

(٩) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان لإبراهيم سلامة ٧٦ ، وراجع : أثر النحاة فى البحث البلاغى لعبد القادر حسين ٢٧٠ ، ٢٧١ ، حيث يزعم المؤلف اقتصار الجاحظ فى فهمه للبلاغة على مجرد الإفهام ، وهى نظرة غير دقيقة .

(١٠) البيان ١٥/١ ، حيث يضرب مثلا بواصل بن عطاء فى إسقاطه صوت الراء من كلامه لعدم قدرته على نطقه .

(١١) البرهان فى وجوه البيان لابن وهب١٦٣ .

عجزهم عن تمييز خصائصها ، وما يمتاز به الكلام البليغ من غيره ، ثم يقول: «ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التى اختصّ بها القرآن ... وعن المعنى الذى يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة .. قالوا : إنه لا يمكننا تصويرُه ولا تحديده بأمر ظاهر .. وإنما يعرفه العالِمون به عند سماعه ضربا من المعرفة لا يمكن تحديدُه .. قالوا : وقد توجد لبعض الكلام عذوبةٌ فى السمع وهشاشةٌ فى النفس لا توجد مثلُها لغيره منه ، والكلامان معا فصيحان ، ثم لا يوقَف لشىءٍ من ذلك على علة » [12]وواضح من النصوص السابقة الإحساسُ بوجود مستويين من الكلام أحدهما مقصور على مجرد الإفهام أو التوصيل ، ولا يستخدم من عناصر اللغة إلا القدرَ الضرورى ، والآخر يتجاوز هذه الوظيفةَ من جهة ، ويتأنق فى استخدام اللغة على نحو خاص ، من جهة أُخرى .

هذه التفرقة تصادفنا بشكل أوضح فى حديث الرُّمَّانى عن (**البيان**) أو (**حسن البيان**) إذْ « ليس كل بيان يفهم به المراد فهو حسن ، من قِبَلِ أنه قد يكون على عىٍّ وفساد .. وليس بحسَنٍ أن يُطلق اسم بيان على ما قَبُحَ من الكلام .. وحسن البيان على مراتب ، فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن فى العبارة من تعديل النظم حتى يحسُنَ فى السمع ويسهُل على اللسان » [13]. ومن الطبيعى أن حديثه عن (حسن البيان) ، واختياره لهذا الاصطلاح الذى صادفنا من قبل عند الجاحظ [14]، يعتبر انطلاقا من نظرته إلى اللغة البليغة

---

(١٢) بيان إعجاز القرآن للخطابى ـ ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ـ ٢٤ .

(١٣) النكت فى إعجاز القرآن للرمانى ـ ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ـ ١٠٦ ، ١٠٧ .

(١٤) البيان والتبيين ١/١٥ .

عامة، وعنده أن البلاغة « ليست إفهامَ المعنى ، لأنه قد يُفهم المعنى متكلمان ، أحدُهما بليغ والآخر عَيِيٌّ . ولا البلاغة أيضًا بتحقيق اللفظ على المعنى لأنه قد يحقِّق اللفظ على المعنى وهو غث مستكرَه ، ونافر متكلَّف . وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب فى حُسْن صورة من اللفظ » (١٥).

وإذا كان الرمانى قد خص (حسن البيان) بحديث مستقل ـ خلافا للجاحظ ـ فإن صنيع الرمانى وجد صداه فيما بعد ، وظهر ذلك فى صورة أبوابٍ خاصة يعقدها أصحابُ الدرس البلاغى للحديث عن حسن البيان من نفس المنطلق الذى صدر عنه الرمانى ؛ أعنى الفرقَ بين لغة تقتصر على العناصر التى تحقق الإفهام ، وبين مستوًى لغوىّ آخر يتجاوز هذه العناصر إلى تحقيق مواصفات جمالية أُخرى . وهذا ما نجده ـ على سبيل المثال ـ فى تعريف ابن أبى الإصبع لحُسْن البيان بأنه « إخراج المعنى المرادِ فى أحسنِ الصور الموضِّحة له ، وإيصالُه لفهم المخاطَب بأقرب الطرق وأسهلِها ، لأنه عَيْنَ البلاغة » (١٦).

ويتطوع العسكرى بمزيد من التفصيل فى شرح الفرق بين المستويْن ، وذلك انطلاقا من الشّرط الذى وضعه لوصف الكلام بالبلاغة ، وهو كوْن الصورة مقبولة ، والمَعْرِضِ حسنا . « وإنما جعلنا حُسْنَ المعرض وقَبولَ الصورة شرطا فى البلاغة لأن الكلام إذا كانت عبارتُه رثَّةً ومعرضُه خَلَقًا لم يُسَمَّ بليغا ، وإن كان مفهومَ المعنى مكشوف المغزى ... ومن قال : إن البلاغة هى إفهام المعنى فقط ، فقد جعل الفصاحة واللُّكنة .. والإغلاقَ والإبانة سواء ! وأيضًا فلو

---

(١٥) النكت ٧٥ .

(١٦) تحرير التحبير لابن أبى الإصبع ٤٩٠ .

كان الكلامُ الواضح السهل والقريب السَّلس الحلوُ بليغا ، وما خالفه من الكلام المسْتَبْهَم المُستغلَق ، والمتكلَّف المتعقَّد أيضًا بليغا ، لكان كل ذلك محمودا وممدوحًا مقبولا ، لأن البلاغة اسم يُمدح به الكلام .. فلما رأينا أحدَهما مستحسَنا والآخرَ مستهجَنا علمنا أن الذى يُستحسن هو البليغ ، والذى يُستهجن ليس ببليغ » [١٧].

وهو يلتقط تعريفَ العتابى السابقَ للبلاغة ، وذهابَه إلى أن كلَّ من أفهم حاجتَه فهو بليغ ، ليقول : إننا « لو حملنا هذا الكلامَ على ظاهره لَلَزِمَ أن يكون الألْكَنُ بليغا ، لأنه يُفهمنا حاجته ، بل ويلزم أن يكون كلُّ الناس بلغاءَ، حتى الأطفال ، لأن كل أحدَ لا يعدَم أن يدل على غرضه بعُجْمَته أو لكنته أو إشارته » [١٨] . وهو يسوق « الدليلَ على أن مدار البلاغة على تحسين اللفظ » على أساس « أن الخطبَ الرائعةَ والأشعار الرائقةَ ما عُملَت لإفهام المعانى فقط ، لأن الردىء من الألفاظ يقوم مَقامَ الجيد منها فى الإفهام .. ولهذا تأنق الكاتبُ فى الرسالة والخطيب فى الخطبة ، والشاعر فى القصيدة ، يبالغون فى تجويدها ، ويُغلُون فى ترتيبها ليَدلوا على براعتهم ، وحِذقهم بصناعتهم » [١٩].

ويذهب إبراهيم سلامة إلى أن العرب شغلوا « منذ عرفوا أرسطو ، بلغة البلاغة ، أو ـ بعبارة حديثة ـ بلغة الأدب : هل المقصود منها ـ كما هو المقصود من النحو والمنطق ـ الوصول إلى الإفهام والتفهُّم ؟ لم يتردد فى ذلك البعض منهم حينما عرَّفَ البلاغة تعريفا ساذجا فقال (كل من أفهمكَ حاجتَه فهو بليغ) ولكن الذين تعمقوا فرقوا بين لغتين : لغة يُقصد بها الفهمُ

(١٧) الصناعتين للعسكرى ١٦ .
(١٨) الصناعتين ١٧ .
(١٩) الصناعتين ٦٤ .

والإفهام، وهى اللغة التى تجرى بها الأحداثُ العادية ، ولغة أُخرى تتجاوز الإفهامَ إلى ما وراءه من الحُسْن والقَبول والإثارة ، وهى اللغة البلاغية أو الأدبية»[٢٠] ورغم أننا لا نربط الإحساس بوجود هذين المستويين من اللغة بدخول المنطق الأرسطى إلى ساحة العقلية العربية فإننا نلاحظ انتحاء الجدلِ والحديثِ عنهما فى ظل وجود هذا المنطق منحًى طريفا .. ذلك أننا نجد النحاةَ التقليديين هذه المرة هم الذين يدافعون عن المستوى الفنى ، وذلك فى مواجهة النظام المنطقى الصارم الذى يحاول أصحاب المنطق أن يفرضوه على اللغة .

يقول السيرافى (أبو سعيد ت ٣٦٨) موجّها حديثه إلى متّى بن يونس ـ فى المناظرة التى جرت بينهما : « وأنت إذا قلت لإنسانٍ : كُنْ منطقيا ، فإنما تريد : كن عقليا ، أو عاقلا ، أو اعقلْ ما تقول .. وإذا قال لك آخرُ : كُن نحويًا لغويًا فصيحا فإنما يريد : افهمْ عن نفسك ما تقول ، ثم رُمْ أن يفهم عنك غيرُك ، وقدّر اللفظَ على المعنى ، فلا ينقص عنه ، هذا إذا كنتَ فى تحقيق شيءٍ على ما هو به ، فأما إذا حاولتَ فرش المعنى وبسْطَ المراد ، فاجْلُ اللفظَ بالروادف الموضّحة ، والأشباه المقرّبة ، والاستعارات الممتعة ، وسدد المعانى بالبلاغة ، أعنى لَوِّحْ منها شيئا حتى لا تصاب إلا بالبحث عنها والشوق إليها ، لأن المطلوب إذا ظُفر به على هذا الوجه عزّ وجَلّ ، وكُرم وعلا . واشرح منها شيئا حتى لا يمكن أن يُمْتَرَى فيه أو يُتعَبَ فى فهمه أو يُنزحَ عنه لاغتماضه ، فبهذا المعنى يكون جامعا لحقائق الأشباه ، وأشباه الحقائق » [٢١] .

وحول هذا المعنى فى التفرقة بين اللغة العادية واللغة البليغة ـ لغة الأدب ـ

---

(٢٠) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ٥٥ .

(٢١) إرشاد الأريب لياقوت ٢٢١/٨ ، ٢٢٢ ط . رفاعى . وراجع : بلاغة أرسطو ٥٦ ، ٥٧ .

يدور نصٌّ آخرُ من مقابسات أبى حيان ، جاءَ على لسان أبى سليمان المنطقى: أن « حدَّ الإفهام والتفهُّم معروف ، وحدّ البلاغة والخطابة موصوف .. وليس ينبغى أن يُكتفى بالإفهام كيف كان ، وعلى أى وجه وقع ، فإن الدرهم قد يكون رديءَ ذهب ، وقد يكون رديء طبع ، وقد يكون فاسد السِّكَّة ، وقد يكون جيد الذهب عجيب الطبع حسن السِّكة . فالناقد الذى عليه المدار وإليه العيار يبهرجه مرة برداءة هذا ومرة برداءة هذا ، ويقبله مرة بحسن هذا ومرة بحسن هذا . والإفهام إفهامان : رديء وجيّد ، فالأول لسفْلة الناس ، لأن ذلك جامع للصالح والنافع ، فأما البلاغة فإنها زائدةٌ على الإفهام الجيد بالوزن والبناء والسجع والتقفية ، والحلْية الرائعة ، وتخيّر اللفظ واختصار الزينة بالرقّة والجزالة والمتانة ، وهذا الفنّ لخاصة الناس لأن القصدَ فيه الإطرابُ بعد الإفهام »(٢٢) .

وواضح أن كلاًّ من السيرافى وأبى سليمان مدرك تماما لهذين المستويين من الاستخدام اللغوى ، المستوى العادى المقصور على مجرد الإفهام ، والمستوى البليغ الذى يقصد به إلى غايات أُخرى خلاف غاية الإفهام ، وعلى ذكر إحساس النحاة التقليديين بالمستوى الفنى من اللغة فى مقابل المستوى النمطى – أو المنطقى – يصادفنا تصريح لابن السِّيد البَطَلْيَوْسى فى كتابه (المسائل) ، نقله السيوطى ، يقول فيه : إن « صناعة النحو يستعمل فيها مجازات ومسامحات لا يستعملها أهل المنطق »(٢٣) .

وواضح أنه يوسّع من مفهوم النحو بحيث يمكن أن يتضمن مجازات

---

(٢٢) المقابسات لأبى حيان التوحيدى ١٧٠ ، وبلاغة أرسطو ٥٥ ، ٥٦ . وفى المقابسات (لخاصة النفس) بدلا من (لخاصة الناس) .

(٢٣) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطى ٢٠٥ ، وفى النص (لايستعمل) بدلا من (لا يستعملها) .

ومسامحاتٍ ، وكأنه هنا يضع اللغة فى واقعها الحى فى مقابل المنطق الشكلى بكل تحديداته .

ويستمر خيط الإحساس بكل من مستويى اللغة عند ابن فارس ، وهذا ما يتجلّى فى رده على القول بأن البيان « قد يقع بغير اللّسان العربى ، لأن كلّ من أفهم بكلامه على شرط لغته فقد بيَّن » ، يقول ابن فارس : « إن كنتَ تريد أن المتكلمَ بغير اللغة العربية قد يُعرب عن نفسه حتى يُفهِمَ السامعَ مرادَه فهذا أخس مراتب البيان ، لأن الأبكمَ قد يدل بإشاراتٍ وحركاتٍ له على أكثرِ مراده ، ثم لا يُسَمَّى متكلما ، فضلا عن أن يسمى بيِّنا أو بليغا »[٢٤] .

وقد يكون من الطريف أن نسجل الفرق بين اللغة العلمية ــ أو لغة الفلسفة ــ وبين اللغة الفنية ، من وجهة نظر أحد الفلاسفة ــ وهو جابر بن حيان ــ كما عرضها أحد الأساتذة ، فعنده أن لغة العلم هى التى لمفرداتها مقابلات فى العالم الخارجى ، وهى التى تساق فى تركيبات يمكن أن توصف بالصدق والكذب .. أما ما لا يوصف بأنه كذلك من تعبير عن ذات النفس ، فهو أدب وفن[٢٥] .

وقد ألحَّ عبد القاهر الجرجانى أكثر من غيره ــ كما يقول إبراهيم سلامة ــ « على (المزية) البلاغية واللغة الأدبية .. مبينا ضرورة الإضافة التى يضيفها الأديب على كلامه ، وضرورة الخروج بالألفاظ اللغوية عن مدلولاتها الأصلية

---

(٢٤) الصاحبى لابن فارس ١٢ ، ونقل السيوطى النص فى المزهر ٣٢٢/١ .

(٢٥) (جابر بن حيان) لزكى نجيب محمود ١٣٩ ، ويتمشى مع هذه التفرقة ما نص عليه الفارابى فى كتاب (العبارة) ، من التفرقة بين الأساليب التى تستعمل فى الخطابة والشعر من ناحية والتى تستعمل فى العلوم وسائر الصنائع من ناحية أخرى . راجع : العبارة للفارابى ٢٣ .

حتى تكون هناك لغة أدبية »(٢٦) وهو رأى يُدعمه حديثُ عبد القاهر فى مختلف كتبه ـ خاصة (دلائل الإعجاز) ـ يقول عن علم البيان ـ بعد أن تحدث عن أهميته ـ « إنك لن ترى ـ على ذلك ـ نوعا من العلم قد لَقِىَ من الضَّيم ما لقيه ... ترى كثيرا منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين وما تجده للخط والعَقْد .. يقول : إنما هو خبرٌ واستخبار وأمرٌ ونهى ، ولكل من ذلك لفظ قد وُضع له ، وجُعل دليلا عليه ، فكل من عرف أوضاع لغة من اللغات .. فهو بيِّنٌ فى تلك اللغة ، كامل الأداء ، بالغ من البيان المبلغَ الذى لا مَزيد عليه ، مُنْته إلى الغاية التى لا مذهب بعدها ... وجملة الأمر أنه لا يرى النقصَ يدخل على صاحبه فى ذلك إلا من جهة نقصه فى علم اللغة ، لا يعلم أن ها هنا دقائقَ وأسرارا طريقُ العلم بها الرويَّة والفكر ، ولطائفَ مستقاها العقل ، وخصائصَ معانٍ ينفرد بها قوم قد هُدوا إليها ودُلُّوا عليها ... وأنها السبب فى أن عرضت المزية فى الكلام ، ووجب أن يفضُل بعضُه بعضا ، وأن يبعد الشأْوُ فى ذلك ، وتمتد الغاية ، ويعلوَ المرتَقَى ، ويعزَّ المطلب حتى ينتهى الأمر إلى الإعجاز ، وإلى أن يخرج من طوق البشر » (٢٧) .

* * *

وإذا كان الشعر فى نظر النقاد العرب هو أعظم وأهم الفنون الأدبية عامة ، فإن بالإمكان تبيُّن إحساسهم بالمستوى الفنى لاستخدام اللغة فيه من خلال حديثهم عن الفرق بين الشعر وبين ما عداه من وجوه الاستخدام

---

(٢٦) بلاغة أرسطو ٦٢ .

(٢٧) دلائل الإعجاز لعبد القاهر ٥٥ ، ٥٦ .

اللغوى . وهـو مدخـل فى تمييـز اللغة الأدبيـة لا ترفضه الدراسات الحديثة التى يستخدم فيها مصطـلح (اللغة الشـعريـة) Poetic language مرادا به اللغة الأدبية Literary language[٢٨] بصفة عامة .

من هذا القبيل ما يحمله خبر فى (الموشح) عن إنشاد الراعى إحدى قصائده أمام عبد الملك بن مروان « فبلغ قوله :

أخليفةَ الرَّحمـن إنَّا مَعْشَرٌ   حُنفـاءُ نسجُدُ بكرةً وأَصيلاَ

عربٌ نرى للّه فِى أَموالنَـا   حـقَّ الزكاة منـزَّلاً تنْزيـلاَ

فقال عبدُ الملك : ليس هذا شعرا ، هذا شرح إسلام ، وقراءةُ آية » [٢٩].

وفى خبر آخر : « جاءَ حمَّاد إلى الكُميْت ، فقال : أكْتبْنى شعرَك ، قال: أنت لحَّان ولا أُكتبُكَ شعـرى .. فقـال له : وأنت شاعـر ؟ إنما شعـرك خُطَب »[٣٠] . وعن محمد بن سلام أن أبا عبيدة عاب شعر عمَر بن أبى ربيعة « وقال : قال بيتا هو فى أوله قاصٌ وفى آخره مخنَّث :

أدْخَلَ اللهُ ربُّ موسَى وعيسَى   جنةَ الخُلْد مَنْ مَلانى خَلُوقا [٣١] .

وفى خبر آخر أن علىَّ بن الجهم بدأ قصيدة له فى مدح المتوكل بقوله :

اللـهُ أكبـرُ والنـبىُّ محمّـدٌ   والحَقُّ أبلجُ والخليفةُ جَعْفَرُ

---

(٢٨) فى استخدام مصطلح (اللغة الشعرية) بمعنى (اللغة الأدبية) عامة ، راجع :
Freeman, D. C. Linguistics and Literary Style P. 6 .

(٢٩) الموشح للمزربانى ٢٤٩ .

(٣٠) الموشح ٣٠٨ .

(٣١) الموشح ٣١٩ .

فقال مروان بن أبى الجنوب :

أَرادَ ابنُ جهْمٍ أن يقولَ قصيدةً ... بمدحِ أَميرِ المُؤْمنينَ فَأَذَّنَا (٣٢)

ويصف دعْبل أبا تمام بأنه « لم يكن .. شاعرا ، وإنما كان خطيبًا ، وشعره بالكلامَ أَشبه منه بالشعر » (٣٣) وبصرف النظر عن صدق الحكم الصادر على شعر الكميت من حماد ، وعلى شعر أَبى تمام من دعبل يَلفتنا بالفعل وصف الشعر بأنه خُطَب ، إذ يبدُو فيه الوعىُ بالفرق بين الشعر الحق وبين الخطابة هذه التى لم يرتض لها النقادُ مكانا مستقرا ومعترفا به بين أَنواع الفن الأَدبى (٣٣م) .

ومن القدماء من كان أَكثرَ وعيا ، وأَكثر صراحة فى الإعلان عن الفرق فى فنيّة اللغة بين الشعر والخطابة ، وقد أَورد الشريف المرتضى خبرا عن عرض الكُمَيْت بعضَ شعره على الفرزدق ، الذى أُعجب به ، ولكنه حسده ، فقال له: « أَنتَ خطيب » . ويعلق المرتضَى على حكم الفرزدق بأنه « إنما سلَّم له الخطابة ليُخرجه عن أُسلوب الشعر ، ولما بهره من حسن الأَبيات وأَفرط بها إعجابه ، ولم يتمكن من دفع فضلها جملة عدَلَ فى وصفها إلى معنى الخطابة» (٣٤) .

ووُجدتْ تفرقةٌ أَكثر حسما بين الشعر والخطابة فى ترجمة وشروح بلاغة أَرسطو العَربية وذلك من خلال الحديث عن الخطابة باعتبارها تقوم على التصديق ، والحديث عن الشعر باعتبار قيامه على التَّخْييل .. وعماد التخييل هو

---

(٣٢) الموشح ٥٢٧ .

(٣٣) الموشح ٤٦٥ .

(٣٣م) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ٤٧ .

(٣٤) أمالى المرتضى ١/٥٩ .

الخروج عن الأصل أو المألوف فى الاستخدام اللغوى ، فالشعراءُ هم « أول من اهتدى إلى استعمال ما هو خارج عن الأصل .. إذْ كان بناؤهم لا على صحة، بل على تخييل فقط »[٣٥] ، « والقول يرشق بالتغيير [= المجاز] ، والتغيير هو أن لا يستعمل كما يوجبه المعنى ، بل أن يستعير ويبدّل ويشبّه .. »[٣٦] «والتغييرات أربعة : تشبيه ، واستعارة من الضد .. والاستعارة من الشبيه ... والاستعارة من الاسم وحده » [٣٧].

وإذا كان الأصل فى الخطابة أن تكون ألفاظا أصليّة مناسبة ، وأن تكون الاستعارات وغيرها ، وكذلك اللغات الغريبة والألفاظ المختلفة على سبيل التركيب قليلةً ، لأنها مما يُنفَر منها فى الخطابة .. فإن مثل هذه الأمور أساسيةٌ فى الشعر « لأنها أحرى أن تستعمل فى التخييل منها فى التصديق » [٣٨] فإذا أراد الخطيب أن يستعير ويغيّر كان عليه أن يأخذ الاستعارة والتغيير من جنس مناسب لذلك الجنس غير بعيد منه .. « أما الاستعارات التى لم تَدَعْ ولم تُتَعارَف فأكثرها منافية للخطابة ، وإنما يجوز أن تختلف الاستعاراتُ الغريبة فى الكلام الشعرى »[٣٩] .

وهكذا يتحدد استخدام وسائل التخييل – أو الأساليب الخارجة على الأصل والمعتاد – بين الشعر والخطابة على النحو التالى : إن استخدام هذه الأساليب فرعىٌّ فى الخطابة أساسىٌّ فى الشعر ، بعبارة أُخرى : إن « استعمال الاستعارات والمجاز فى الأقوال الموزونة أليق من استعمالها فى الأقوال المنثورة »[٤٠] .

---

(٣٥) خطابة ابن سينا ٢٠٠ .
(٣٦) خطابة ابن سينا ٢٠٢ .
(٣٧) خطابة ابن سينا ٢٠٩ .
(٣٨) خطابة ابن سينا ٢٠٤ .
(٣٩) خطابة ابن سينا ٢٠٥ – ٢٠٧ .
(٤٠) خطابة ابن سينا ٢٠٣ .

وذكر الآمدى ـ فيما يبدُو أنه على لسان أصحاب البُحترى ـ أُن « ليس الشعر ـ عند أهل العلم به ـ إلاّ حسن التّأتّى ، وقُرْب المأخَذ واختيار الكلام ، ووضْع الألفاظ فى مواضعها ... وأن تكونَ الاستعاراتُ والتمثيلاتُ لائقةً بما استُعيرتْ له ، وغيرَ منافرة لمعناه ، فإنّ الكلامَ لا يكتسى البهاءَ والرّونقَ إلاّ إذا كان بهذا الوصف ... لأنّ الشعرَ أَجوَدُه أبلغُه ، والبلاغةَ إنما هى إصابة المعنى وإدراك الغرض بألفاظ سهلة عذبة مستعملة ، سليمة من التكلف ... وإذا كانت طريقةُ الشاعر غيرَ هذه الطريقة ، وكانت عبارتُه مقصِّرةً عنها ولسانُه غيرَ مدرك لها ، حتى يعتمدَ دقيقَ المعانى من فلسفة يُونان أو حكمة الهند أو أدب الفُرس ، ويكون أكثر ما يُورده منها بألفاظ متعسِّفة ونسْج مضطرب ... قُلنا له : قد جئتَ بحكمة وفلسفة ومعان لطيفة حسنة ، فإن شئتَ دعوناك حكيماً ، أو سمّيناك فيلسوفاً ، ولكن لا نُسمِّيك شاعراً ، ولا ندعوك بليغا » [٤١].

ويقول القاضى الجرجانى عن المتنبى : « وإنما تجد له المعنى الذى لم يسبقه الشعراءُ إليه إذا دقّق فخرج عن رسم الشعر إلى طريق الفلسفة ، فقال :

ولجُدْتَ حتَّى كدْتَ تبخلُ حائلاً   للمُنتَهى ، ومن السُّرورِ بُكاءُ[٤٢] .

وقد أصبحت هذه الصفة ـ أعنى الخروج عن رسم الشعر إلى طريق الفلسفة ـ من العيوب التى تنسب إلى المتنبى ، والتى ذكر منها الثعالبى «الخروج عن طريق الشعر إلى طريق الفلسفة » مستشهدا بنفس أمثلة القاضى[٤٣] . وقد انضم ابن رشيق إلى سلسلة الرافضين للخلط بين الشعر

(٤١) الموازنة ١/٤٢٣ ، ٤٢٤ .

(٤٢) الوساطة ١٨٢ .

(٤٣) اليتيمة ١/ ١٨٨ .

الحق وبين الفلسفة و (جر الأخبار) ، لأنهما ـ كما يقول ـ باب آخر غير الشعر « فإن وقع فيه شيءٌ منهما فبقدْر ، ولا يجب أن يُجعلا نُصْب العين فيكونا متَّكئًا واستراحة ، وإنما الشعر ما أَطرب ، وهز النفوس وحرّك الطباع ، فهذا هو باب الشعر الذى وضع له ، وبُنى عليه » (٤٤) .

ويبدو أن هذا المعيار كان وراءَ الهجوم على نزعة التعالم فى الشعر ، وإقحام الشعراء لمسائل العلم فى أشعارهم ، يقول حازم : إن « مستعمل هذه المعانى العلمية فى شعره يسيءُ الاختيار ، مستهلك لصنعته ، مصرفٌ فكرهُ فيما غيره أولى به وأجدى عليه »(٤٥) .

وقريب من هذا تفرقتهم بين الشعر بكل ما يمثله من خصائص متميزة فى استخدام اللغة ، وبين الكلام الذى ليس فيه من صفات الشعر إلا الوزن والقافية، وقد سمّوا الأخيرَ نظما ، وقالوا إنه ليس فيه من الشعر إلا الوزن .. هذا ما نجده عند الأصمعى ، الذى صرح بأن « الشعر ما قل لفظه وسهل ذوق معناه ولطف ، والذى إذا سمعته ظننت أنك تناله ، فإذا حاولت وجدته بعيدا ، وما عدا ذلك فهو كلام منظوم » (٤٦) وما نجده عند ابن سلام ـ الذى يصف أشعارا تنسب إلى محمد بن إسحاق بأنها ليست بشعر .. « إنما هو كلام مؤلف معقود بقواف »(٤٧) كما نجد هذا التمييزَ فى تصريح ليحيى بن على المنجم ، بأنه « ليس كلّ من عقد وزنًا بقافية فقد قال شعرا » لأن « الشعر أبعد من ذلك مراما وأعزّ انتظاما »(٤٨) . كذلك تصادفنا هذه التفرقة عند ابن وهب

---

(٤٤) العمدة ١/ ١٢٩ .

(٤٥) منهاج البلغاء لحازم القرطاجنى ٣١ .

(٤٦) نضرة الإغريض فى نصرة القريض ، للمظفر بن السعيد العلوى ١٠ .

(٤٧) طبقات فحول الشعراء لابن سلام ١ / ٨ .

(٤٨) الموشح ٥٤٧ .

صاحب (البرهان)[٤٩] وعند المَعَرّى ، ويحكى المظفّرُ العلوى ـ صاحب (نضرة الإغريض) ـ قال : « روى الغزنوى عن هبة الله المعروف بابن الشجرى قال : حدثنى أبو زكريا التبريزى قال : كنت أسأل المعرى عن شعر أقرؤه عليه، فيقول لى : هذا نظم ، فإذا مرّ به بيت جيد قال : يا أبا زكريا هذا هو الشعر » [٥٠] وقال ابن رشيق : « قال غيرُ واحد من العلماءِ : الشعر ما اشتمل على المثل السائر والاستعارة الرائعة والتشبيه الواقع ، وما سوى ذلك فإنما لقائله فضل الوزن » [٥١] .

وينص ابن خلدون فى تعريفه للشعر على جريانه على « الأساليب المخصوصة به » ويقول : إنّ هذا « فصل له عما لم يجر منه على أساليب العرب المعروفة ، فإنه حينئذ لا يكون شعرا ، وإنما هو كلام منظوم ، لأن الشعر له أساليبُ تخصه لا تكون للمنثور ، وكذا أساليب المنثور لا تكون للشعر ، فما كان من الكلام منظوما وليس على تلك الأساليب فلا يكون شعرا »[٥٢] .

وأدى هذا إلى الحديث عن ميزات ينفرد بها الأُسلوب الشعرى ، فقيل : «إنه أجمع لأفانين البديع » ـ بمعناه الشامل لكل صور البيان والبديع جميعا[٥٣] وأن الشعرَ الحقّ هو ما اشتمل على المثل والاستعارة والتشبيه [٥٤] ، بل دافعوا عنه ضدّ من هاجموا عنصر الوزن فيه بأنه يشتمل على « اللفظ الجزل والقول الفصل والمنطق الحسن والكلام البيِّن ... وحسن التمثيل

---

(٤٩) البرهان فى وجوه البيان لابن وهب ١٦٤ .
(٥٠) نضرة الإغريض ١١، ١٢ .
(٥١) العمدة لابن رشيق ١/ ١٢٢ .
(٥٢) مقدمة ابن خلدون ٥٠٧ .
(٥٣) حلية المحاضرة للحاتمى ١/ ٢ ، ٤ .
(٥٤) دلائل الإعجاز ٧١ .

والاستعارة والتلويح والإشارة »[٥٤م] وقالوا : لا ينبغى للشعر أن يكون مغسولا خاليا من هذه الحلى ـ يقصدون ضروب الصنعة كالتمثيل والاستعارة والتشبيه ـ ووصفوا الشاعر الذى يخلو شعره من هذه الوجوه بأنه (يُخلى) واعتبروا (الإخلاءَ) عيبا فى الشعر [٥٥] وبعد أن كان المثل والتشبيه والاستعارة أقساما للشعر[٥٦] أصبح الشعر ذاته عبارة عن هذه الوجوه[٥٧] .

ويذهب أبو هلال العسكرى ـ فى معرض التفرقة بين الشعر والنثر ـ إلى أن الشعر يليق به الإيجاز بعكس النثر من الرسائل والخطب .. يقول : « والإيجاز بجميع الشعر أليق ، وبجميع الرسائل والخطب . وقد يكون من الرسائل والخُطب ما يكون الإيجاز فيه عيًا ولا أعرفه إلا بلاغةً فى جميع الشعر ، لأن سبيل الشعر أن يكون كلامه كالوحى ، ومعانيه كالسحر مع قربها من الفهم .. والذى لا بد منه حسن المعرض ، ووضوح الغرض » [٥٨] .

وجاء فى (المُقَابَسات) على لسان أبى سليمان المنطقى ، فى معرض التفرقة بين النظم والنثر أن « النظم أدلّ على الطبيعة ، لأن النظم من حيز التركيب ، والنثر أدل على العقل لأن النثر من حيز البساطة . وإنما تقبلنا المنظومَ بأكثر مما تقبلنا المنثورَ لأنا للطبيعة أكثرُ منا بالعقل ، والوزن معشوق الطبيعة والحسّ ، ولذلك يغتفر له [عند] ما يعرض استكراه فى اللفظ ، والعقل يطلب المعنى فلذلك لاحظَّ للّفظ عنده ، وإن كان متشوقا معشوقا . والدليل

(٥٤م) دلائل الإعجاز ، الموضع السابق .

(٥٥) العمدة ١/ ٢٨٥ ، وراجع فى صفة (الإخلاء) حديثًا للبحترى وعلى بن الجهم فى الموشح ٤٥٢ .

(٥٦) التشبيهات لابن أبى عون ١ ، ٢ . وحلية المحاضرة ١/ ١٢ .

(٥٧) نضرة الإغريض ١١ .

(٥٨) ديوان المعانى لأبى هلال العسكرى ٢/ ٨٧ .

على أن المعنى مطلوب النفس – دون اللفظ الموشّح بالوزنْ ، المحمـول على الضرورة – أن المعنى متى صُوّر بالسانح والخاطر ، وتوفى الحكم لم يُبَلْ بما يقوّيه من اللفظ الذى هو كاللباس والمعرض والإناءِ والظرف ..

ومع هذا ففى النثر ظلٌّ النظم ، ولولا ذلك ما خفّ ولا حلا ، ولا طاب ولا تحلاّ ، وفى النظم ظلٌّ من النثر ، ولولا ذلك ما تميزت أشكاله ، ولا عذُبت موارده ومصادره ، ولا بحوره وطرائقه ، ولا ائتلفت وصائله وعلائقه » (٥٩). وهو صريح فى القول بتركز سمات اللغة الفنية فى الشعر دون النثر ، مع الاعتراف بما قد تؤدى إليه من احتمال الضرورة . وحتى ما قد يوجد فى النثر من سمات هذه الفنية .. فهو من ظلال النظم فيه ، ولا يلحق النظم من ظلال النثر إلا ما يتعلق بالتنظيم والتقسيم .

ويذهب ابنُ فارس – فى معرض التعليل لتنزيه الله نبيه عن قول الشعر – إلى أن « للشعر شرائطَ لا يسمى الإنسان بغيرها شاعرا ، وذلك أن إنسانًا لو عمِل كلاما مستقيما موزونا يتحرّى فيه الصدق ، من غير أن يُفرط أو يتعدّى أو يَمين أو يأتى فيه بأشياء لا يمكن كونُها بتةً لَمَا سماه الناس شاعرا ، ولكان ما يقوله مخسولا* ساقطا » (٦٠).

ويرى الشريف المرتضى (ت٤٣٦) « أن الشاعر لا يجب أن يؤخذَ عليه فى كلامه التحقيقُ والتحديد ، فإن ذلك متى اعتُبِر فى الشعر بطَلَ جميعه » ويقول إن « كلام القوم مبنِي على التجوُّز والتوسعَ والإشارة الخفية ، والإيماء على المعانى تارة من بعد وأُخرى من قرب ، لأنهم لم يخاطبوا بشعرهم الفلاسفة

---

(٥٩) المقابسات للتوحيدى ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

(٦٠) الصاحبى لابن فارس ٢٢٩ ، المزهر للسيوطى ٤٦٩/٢ ، ٠/

(*) المخسول والخَسيل : الردىء والساقط والخالى من القيمة .

وأصحاب المنطق ، وإنما خاطبوا من يعرف أوضاعهم ، ويفهم أغراضهم » ، ثم يضيف « ومن شأنهم أيضًا إذا أرادوا المبالغة التامة أن يستعملوا مثل هذا ، فيشبّهون الكَفَل بالكثيب وبالدِّعص وبالتل ، ويشبهون الخَصْر بوسط الزنبور ، وبمدار حلقة الخاتم ،ويعدون هذا غاية المدح وأحسن الوصف ، ونحن نعلم أنا لو رأينا مَنْ خَصْرُه مقدارُ وسط الزنبور وكفَلُه كالكثيب العظيم لاستبعدناه واستهجنا صورتَه لنكارتها وقبحها ، وإنما أتوا بألفاظ المبالغة صنعةً وتأنقا ، لا لتُحمل على ظواهرها تحديدا وتحقيقًا، بل ليُفهم منها الغايةُ المحمودة ، والنهايةُ المستحسنة ، ويتركَ ما وراء ذلك » [٦١]. وهى نظرة جيدة صادرة عن إلمام تام بطبيعة اللغة الشعرية ، وما تتسم به ـ أو تقتضيه ـ من تسامحات .. يكملها ما ذهب إليه ابنُ سنان من أن الغلوّ والإفراط الخارج عن الحقيقة ـ وهو ما يفضّله ـ أليقُ بالشعر . « لأن الشعر مبنى على الجَوَاز والتّسمُّح .. وأما استعمال الغلو الخارج إلى الإحالة فى النثر فقليل » [٦٢].

وتلتقى كل من النظرتين مع حديث للباقلانى عن شطرتى امرئ القيس :

* بسقط اللوى بين الدَّخول فحومل *

* فتوضح فالمقراة ....

ونعيه عليه هذا التحديدَ الصارمَ لموقع المكان ، يقول « كأنه يريد بيع المنزل فيخشى إن أخلّ بحدّ ـ أن يكون بيْعُه فاسدا أو شرطه باطلا » [٦٣].

* * *

---

(٦١) أمالى المرتضى ٢/٩٥ ، ٩٦ .

(٦٢) سر الفصاحة ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

(٦٣) إعجاز القرآن للقاضى الباقلانى ٣٣٧ .

ونوقشت قضية الأُسلوب الشعرى والأُسلوب النثرى والفرق بينهما على أساس صفتى الوضوح والغموض ، فوُجد فريق من النقاد يرى أن الشعر فن يقوم ـ بصفة عامة ـ على الغموض وخفاء المقصود . وقد أشار الراغب الأصفهانى فى محاضراته إلى أصحاب هذا المذهب (٦٤) ، كما تحدث ابن سنان ، من قبل ، عن بعض أصحابه ممن فضلوا أبا العلاء المعرّى ووصفوه بالفصاحة ، واستدلوا على ذلك « بأن كلامه غير مفهوم لكثير من الأُدباء»(٦٥) ويبدو من حديثه فى أكثر من موضع، وكذلك من حديث ابن الأثير (٦٦) أن صاحب هذا الرأى هو أبو إسحاق الصّابى ، وهذا ما تؤكده إحدى رسائل الأخير (جوابا له إلى بعض إخوانه عما سأله عنه من الفرق بين المترسِّل والشاعر) .

ويذهب الصابى (ت٣٨٤) إلى « أن طريق الإحسان فى منثور الكلام يخالف طريق الإحسان فى منظومه ، لأن أفخرَ الترسُّل هو ما وضحَ معناه فأعطاك غرضَه فى أول وَهْلة سماعه . وأفخرَ الشعر ما غَمَضَ فلم يعطك غرضَه إلا بعد مماطلة منه ، وغَوْص منك عليه » (٦٧) .

ثم يمضى فى تعليله لهذا الفرق ـ أعنى استحسان الوضوح فى معانى التَّرسُّل واستحسانَ الغموض فى الشعر ـ فيقول : « إن الشعرَ بُنى على حدود

---

(٦٤) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء للراغب الأصفهانى ٥٦/١ .

(٦٥) سر الفصاحة ٦١ .

(٦٦) المثل السائر ٤١٤/٢ .

(٦٧) المختار من رسائل أبى إسحاق الصابى ، (جواب له عن الفرق بين المترسّل والشاعر) نسخة مصورة بدار الكتب المصرية رقم ز١٨٨٤٤ ، وينسب ياقوت إلى سنان بن ثابت بن قرة (ت٣٣١) أنه ألف (الرسالة فى الفرق بين المترسل والشاعر) ، ولكنها مفقودة . راجع : إرشاد الأريب ٢٥٧/٤ ، ويبدو أن هناك تداخلا ولبسًا فى نسبة هذه الرسالة .

مقررة ، وأوزان مقدّرة ، وفُصِّل أبياتا كلّ واحد منها قائم بذاته وغيرُ محتاج إلى غيره – إلا ما يتفق أن يكون مَضَمَّنًا بأخيه ، وهو عيْب ، فلما كان النفَس لا يمكن أن يمتدّ فى البيت الواحد بأكثرَ من مقدار عَروضه وضرْبه ، وكلاهما قليل ، احْتِيج إلى أن يكون الفصلُ فى المعنى ، فاعتُمد فيه أن يلطُف ويدقّ ليصير المفضى إليه والمطلُّ عليه بمنزلة الفائز بذخيرة خافية استثارها ، والظافر بخبيَّة دفينة استخرجها واستنبطها .. وفى مثل ذلك يحسن خفاءُ الأثر وبعدُ المرمى .

والترسل مبنىّ على مخالفة الطريق ومعاكستها ، إذ كان كلاما واحدا لا يتجزّأ أبياتا ولا ينفصل إلا فُصولا طوالا ، وهو موضوع وضْعَ ما يُهَذُّ هَذا ، ويُقرأُ متّصلا ، ويمر على أسماع شتى .. فإذا كان مُتَسهِّلا متسلسلا ساغ فيها وقرب إذنُه على أفهامها .. فجميع ما يُستحَبُّ فى الثانى يُستكره فى الأول » . ثم يقول : « ومتى خرج الشعرُ عن سَنَن الابتداع والاختراع فكان ساذَجا مغسولا ، فقائله معَيب غيرُ مصيب ... ومتى خرج الترسُّلُ من أن يكون جَليًا سلسا تعثرت الأسماعُ فى حُزونته ، وتحيرت الأفهام فى مسالكه ، وأظلم مُشرقه وتكدر رونقه » (٦٨) .

وواضح فى كلامه الوعىُ بعملية الصراع التلقائى – الذى يدور فى ذهن الشاعر – بين العبارة وبين القالب فى سبيل السيطرة فى النهاية على الفكرة ، وهو الصراع الذى تتبين آثاره على المستوى المحسوس للعبارة فى صور متنوعة من الالتواء بها ، ومن بينها طرق النطق ونظام النبر ، فى بعض اللغات (٦٩) .

---

(٦٨) المصدر السابق .

(٦٩) Freeman , D. C. " Linguistic Approaches to Literature " in : Linguistics and Literary Style p. 8 .

ومع رفض ابن الأثير لهذا اللون من التفرقة من جانب الصّابى ، فإنه لم يَثبتْ عند هذا الرفض ، فقد نص فى كثير من المواضع من كتبه على تقديره لصفة الغموض فى الشعر [٧٠]وقد فسر معنى (الأودية) فى آية الشعراء على أن المراد بها : معانى الشعر وأفكارُه التى تتسم بالخفاء والغموض [٧١] .

ويتحمس البهاءُ السبكى لأحد الأبعاد المهمة فى التفرقة بين لغة الشعر ولغة النثر ، وذلك هو القول بأن ما قد يكون غيرَ فصيح ، أو غيرَ قوىّ فى النثر ، قد يُعد فصيحا وقويّا فى الشعر ، وهو حكم يُصدره من خلال مناقشته لحديث الخطيب القزوينى عن أحد العيوب المُخلَّة بفصاحة الكلام ، وهو (ضعف التأليف) بعَوْد الضمير على متأخّرٍ لفظا ورتبةً على غرار قولهم : (ضرب غُلامُهُ زيداً) ، يقول السُّبْكى : وقد اختُلف فى جواز ذلك ، فالجمهور على منعه ، وجوّزه أبو الحسن والطُّوالُ وابنُ جنى وابنُ مالك مستدلين بقوله :

جزى ربُّه عنّى عدىَّ بنَ حاتم　　　جزاءَ الكلابِ العاوياتِ، وقدْ فَعَلْ

ثم يقول : « واعلم أن المصنّف والشراحَ قالوا : إنما كان ضعيفا لأن ذلك ممتنع عند الجمهور ، ولا يجتمع القول بضعفه وكونه غيرَ فصيح مع القول بامتناعه ، فإن أرادوا أنه جائزٌ ولكنه ضعيفٌ لأن الأكثر على امتناعه .. فلا يلزم من القول بجواز ما منعه الجمهور الاعترافُ بضعفه ، فربما ذهب ذاهبٌ إلى جواز شيء وفصاحته مع ذَهاب غيره إلى امتناعه .. وعليه اعتراضٌ ثانٍ وهو : أن هذا على تقدير جـوازه وضعفه ليس مثالا صحيحًا ، لأن هذا ليس ضعفا فى

(٧٠) راجع : الاستدراك فى الردّ على رسالة ابن الدّهان ، لابن الأثير ٨ ، ٩ .
(٧١) المثل السائر ٣٧٤/١ حيث يتعرّض لشرح قوله تعالى ﴿ ألم ترَ أنّهُمْ فى كلّ وادٍ يهيمون ﴾ ـ الشعراء ٢٢٥ .

الكلام .. **ثم ذلك الضعف ربما كان فى النثر دون الشعر** ، لأن ضرورة الشعر كما تُجيز ما ليس بجائز فقد تُقوّى ما هو ضعيف ، فعلى البيانىّ أن يعتبرَ ذلك .. **فربما كان الشىء فصيحا فى الشعر غيرَ فصيحٍ فى النثر** » (٧٢).

ويذهب إبراهيم أنيس إلى « أن هذا هو أول صوت بين علمائنا الأقدمين ينادى بشبْه ما ندعو إليه من وجوب الفصل بين النثر والشعر فى استنباط أحكام اللغة» (٧٣) .

ويذهب ـ أيضًا ـ إلى أن « البلاغيين ـ كما يمثّلهم أبو هلال العَسْكرى ت٣٩٥ لم يفرّقوا بين نظام النثر ونظام الشعر (٧٤). والدعوى الأخيرة ردَّدها مصطفى ناصف ، وذهب إلى أن العرب « لم يفرّقوا بين الشعر وخلافه من أجناس القول ، بل لم يفرقوا بينه وبين الكلام العادى » (٧٥) وفيما يتعلق بالحكم الأخير على النقاد والبلاغيين فنحن نجد عكسه على طول الخط ، ونرى أنهم خصُّوا الشعرَ بما لم يخُصُّوا به غيرَه من إباحة الاشتمال على الغريب والوحشى والضعيف من التراكيب ، وأنهم لاحظوا تميُّزَ لغته بكثير من عناصر الصَّنْعة وحيل الأُسلوب ، فضلا عن صورٍ من التجوُّز والمسامحات ، وهذا ما أكدّه الكثير من النصوص السابقة التى تحدثت عن خصوصيّة لغة الشعر .

أما وصف حديث السُّبكى بأنه أول صوت ينادى بالتفرقة بين النثر والشعر فى استنباط أحكام اللغة .. فمع أنه يَرُدُّ شُبْهَةً لحقت بالسُّبْكى فى موقفه من

---

(٧٢) عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح ـ شروح التلخيص ـ ٩٨/١ ، ٩٩ .
(٧٣) من أسرار اللغة لإبراهيم أنيس ٣٢٦ .
(٧٤) من أسرار اللغة ٣٢٥ .
(٧٥) نظرية المعنى فى النقد العربى ـ مصطفى ناصف ١٣ .

قضية الضّرورة فى الشعر ـ إذ صَوّره البعضُ متشدّدا فيها ـ[76] مع ذلك فهو حكم يحتاج إلى مراجعة ... فقبْلَ السبكى بما يزيد على قرن من الزمان يصادفنا تقديمُ ابنِ عصفور (ت٦٦٩) لكتابه فى (ضرائر الشعر) وفيه « أن أئمّـةَ النحوّيين كانوا يستدلّون على ما يجوز فى الكلام بما فى النّظام ، والاستدلالُ بذلك لا يصح إلاّ بعد معرفة الأحكام التى يختصُّ بها الشعر، وتمييزِها عن الأحكام التى يشرَكُه فيها النثر » [77].

وهذا هو البُعْدُ اللغوى للحديث فى مسألة الضرائر ـ أعنى الوقوفَ عندها للنظر فى صور الخروج على المستوى المعيارى من اللغة من أجل تجنُّبها فى استخلاص الأحكام والقواعد . ويبقى بعد هذا بُعْد آخر هو البعد الفنى لهذه الظاهرة ، ذلك أن حديثَ النحاة واللغويين عن الشعر على أنه موضع اضْطِرار ، وأنه لا يجب أن يُقاس على ضروراته ، وأنه ينبغى قبولُ هذا الضّرورات ، مع البحث عن أُصول تعزّزها وتستند إليها ، أو قبولُها باعتبارها من خَواصِّ اللغة الشعرية التى لا يجب أن تُؤخذ بما تؤخذُ به لغةُ النثر لأن هذه الظواهر مما يختص به الشعر دون النثر [78] . كل ذلك مما يشكل إحساسا حيًّا بتَميُّز لغة الشعر ـ أو المستوى الفنى من استخدام اللغة ـ بما يحملنا على تتبُّع حديثهم فى مسألة (الضَّرُورة) ، أو (ما يجُوزُ للشاعر فى الضرورة) أو (الرُّخَص) التى يحقُّ للشاعر أن يتمتع بها دون الناثر ، والتى يشكِّلُ حديثُهم فيها معالمَ خاصةً تتلاقى فى النهاية مع ملامح اللغة الأدبيّة كما تحدثوا عنها .

---

(٧٦) القزاز القيروانى ، للمنجى الكعبى ١٤٨ .

(٧٧) ضرائر الشعر لابن عصفور ٢ .

(٧٨) راجع فى تعريف الضرورة بما يجعلها مختصة ببحث الظواهر غير القياسية الواردة فى الشعر خاصة : الأشباه والنظائر ٢١٩/١ ، وخزانة الأدب للبغدادى ٣٣/١ .

ومن أوائل ما يصادفنا فى هذا الصدد تصريح للخليل بن أحمد (ت١٧٠) بأن « الشعراءَ أُمراءُ الكلام يصرِّفُونه أنّى شاءُوا ، وجائزٌ لهم ما لا يجوز لغيرهم من : إطلاق المعنى وتقييده ، ومن تصريف اللفظ وتعقيده ، ومدِّ مقصُوره وقصر مَمْدُوده ، والجمْعِ بين لغاته ، والتفريق بين صفاته واستخراجِ ما كلَّت الألسُنُ عن وصفه ونعته ، والأذْهانُ عن فهمه وإيضاحه ، فيقربُون البعيدَ ويبْعدُون القريب ، ويحْتَجُّ بهم ولا يُحتَجُّ عليهم » (٧٩) . يقول حازم القرْطاجَنّى : « فلأَجْل ما أشار إليه الخليل ... من بُعد غايات الشعراء وامتداد آمادهم فى معرفة الكلام واتّساع مجالهم فى جميع ذلك .. يُحتاجُ أن يُحتال فى تخريج كلامهم على وجوه من الصحّة ، فإنهم قلَّ ما يخفى عليهم ما يظهر لغيرهم ، فليسُوا يقولون شيئا إلا وله وجه ، فلذلك يجب تأَوُّلُ كلامهم على الصحة ، والتوقُّفُ عن تخطئتهم فيما ليس يلوح له وجه » (٨٠) .

ويعكس التعقيب الذى ساقه حازم على نص الخليل جوهرَ النظرة التى اعتنقها معاصرُ الخليل وتلميذُه وصاحبُ أشهر كتاب فى النحو ، أعنى سيبَوَيْه . « ويلخِّص فهمُ سيبويه للضرورة بأن ثمة لغةً شعريةً خاصةً تُراجع فيها الأُصول المتروكة ، وكل ما يفعله الشاعر أنه يلزم فيها وجها من وجوه القياس ، يقول : (وليس شىءٌ يُضْطرُّون إليه إلا وهم يحاولون به وجها) » (٨١) .

وليس مما يعنينا هنا أن يكون الشعراءُ على بيِّنه من هذه الأُصول التى يراعيها النحاة ، والتى يدَّعُون للشعراء التزامها فى ضروراتهم ، وحسبنا أن ندلل على

---

(٧٩) زهر الآداب للحصرى ٥٢/٣ ، ومنهاج البلغاء لحازم القرطاجنى ١٤٣ .

(٨٠) منهاج البلغاء ١٤٤ .

(٨١) الاحتجاج وأصوله فى النحو العربى ، لمحمد خير الحلوانى ٢٧٢ (رسالة لنيل درجة الدكتوراه من كلية الآداب جامعة عين شمس ١٩٧٤ .

قضية محدّدة هى إحساس الباحثين فى الضرورات بأنّ حديثَهم يدور حول الخاصّة النوعية للغة الأدبية كما تتمثّل فى الشعر ، الذى يوضع ـ فى هذا السياق ـ على طرفٍ مقابلٍ للنثر ـ أو الكلام ، كما دأبوا على تسميته ـ وهذا ما يكشف عنه تقديمُ سيبويه(ت١٨٠) لحديثه عن الضرورات ، ثم تحليلُ السِّيرَافىِّ ، وشرحُه لعبارات سيبويه .

« قال سيبويه : اعلم أنه يجوز فى الشعر ما لا يجوز فى الكلام ... قال أبو سعيد : اعلمْ أنَّ سيبويه ذكر فى هذا الباب جملةً من ضرورة الشعر ليُرى بها الفرقَ بين الشعر والكلام ولم يتقصَّهُ ، لأنه لم يكن غرضه فى ذكر ضرورة الشاعر قصدًا إليها نفسها ، وإنما أراد أنْ يصلَ هذا البابَ بالأبواب التى تقدمت فيما يعرضُ فى كلام العرب ومذهبهم فى الكلام المنظوم والمنثور » .

وواضح من حديث السيرافى كيف يتعلّقُ مبحثُ الضرورة عند سيبويه بالفرق بين الشعر والكلام ، وهذا ما يؤيده عدد من تصريحات السيرافى ـ شرحا لكلام سيبويه ـ عن هذه الظاهرة . من ذلك ما جاء حول زيادة الحروف فى أواخر القوافى للإطلاق ، قال : « وهذه الزيادة غيرُ جائزة فى حَشْو الكلام ، وإنما ذكرناها لاختصاص الشعر بها دونَ الكلام ، وهى جيدة مطّردة ، وليس تُخْرِجُها جودتُها عن ضرورة الشعر ، إذْ كان جوازُها بسبب الشعر » [٨٢] .

وكما يتأكد الإحساسُ بخصوصيّة اللغة الأدبية من خلال النّص على اختصاص الشعر بمجموعة من الظواهر اللغوية هى موضوعُ البحث فى الضرورات .. يتأكد هذا الإحساسُ أيضًا من خلال النص على إمكان استبعاد

---

(٨٢) شرح السيرافى على كتاب سيبويه ـ مخطوطة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة برقم ٢٦١٨٢ .

بعض الظواهر من هذا البحث ، لأنها غير داخله فيما يختص به الشعر . وهذا ما يبدو من شرح السِّيرافى لحديث سيبويه عن (التَّرْخيم) ، فقد ذكر أنَّ فيه ثلاثةَ أوجه ، الوجهُ الثالثُ منها هو : ترخيم التَّصْغير ، يقول : « وهو جايزٌ في الكلام وفى الشعر ، .. ولا حاجةَ بنا إلى استقصائه ها هنا ، لأن الشعرَ غيرُ مختَصٍّ به دون الكلام » .

ويذكر في موضع آخر : أن حذف التنوين لالتقاء الساكنين غيرُ داخلٍ فى ضرورة الشعر « وإنما ذكرناه للفصل بينه وبين نون (منْ) و (لكنْ) لأن حذفَها فى اجتماع الساكنين فى ضرورة الشعر » .

فإذا أضفنا إلى ذلك ما نصَّ عليه السيرافى من أن « وضعَهم الاسمَ مكان الاسم على سبيل الاستعارة قد يجرى مثلُه فى الكلام ، حتى لو أخرجَهُ مُخرجٌ عن باب الضرورة لم يكن بالمخطئ » (٨٢م) . تأكد لدينا ما سبقت الإشارة إليه من قيام حديثهم فى ضرورة الشعر ـ منذ البداية ـ على أساسٍ من الإحساس بوجود هذين المستويين من اللغة : المستوى الأدبى الذى تمثلـه ـ فى هذا السياق ـ لغة الشعر ، والمستوى العادى الذى أطلقوا عليه (الكلامَ) ـ أو النثر .

ولا يقف الأمْرُ عند الخَليل ، أو سيبويه وشرَّاحه .. فقد ذهب الأخْفَشُ الأوْسط ـ سعيدُ بن مَسْعَدَة (ت٢١٥) « إلى أنَّ الشَعراء ـ كطبقة خاصة ـ ينبغى أن يُباحَ لهم ما لا يُباحُ لسواهم .. يقول (إن الشاعر يَجُوزُ له فى كلامه وشعره ما لا يجوز لغير الشاعر فى كلامه ، لأن لسانَ الشاعر قد اعتاد الضَّرائرَ فيجوز له ما لمْ يَجُزْ لغيره) » (٨٣) ويرى أن للشعرِ لغتَه الخاصةَ ، وكثيراً ما كان

(٨٢م) المصدر السابق .

(٨٣) نقلا عن : الضرورة الشعريّة فى النحو العربى ، محمد حماسة عبد اللطيف ١٥٢ ، و (لغة الشعر فى تناول النحاة) للمؤلف نفسه ـ مجلة الثقافة ، العدد ١٥ سنة ١٩٧٤ صـ ٩٣ . وانظر : ارتشاف الضَّرَب لأبى حيّان الأندلسى ٢٦٨/٣ .

يقول : (جاء هذا على لغة الشعراء) ، ومن الباحثين من يرى أن « الأخفش على هذا النحو يقلل من وجود ما سُمِّيَ (ضرورة) لأنه يُبيح للشعراء فى كلامهم العادى ما لا يجوز عند غيرهم إلا فى الاضطرار ، وبناء على أن ألسنتَهم قد اعتادت لغة الشعراء .. وبذلك تنتشر الظاهرة ، وتشيع فى الشعر والنثر على السواء ، وعلى هذا فلا محلَّ إذن ، للقول بأنها ضرورة ، لأن حدود الضرورة تنماع مع غيرها ، وبهذا لا تكاد توجد ضرورة فى رأى الأخفش ، بل يوجد ما يسمى (لغة الشعراء) أو (لغة الشعر) » [٨٤].

وإذا كان تعرُّضُنا لقضية الضرورة إنما هو من أجل تبيُّن إحساسهم بخصوصية لغة الشعر ، فإن موقفَ الأخفش من الضرورة ـ فى ذاته ـ لا يعنينا ، وحسبنا من عباراته ما تكشف عنه من عمق هذا الإحساس ، إذ تنطق هذه العباراتُ بإحكام سيطرة اللغة الفنية الخاصة ، على بقية مجالات استخدام اللغة فى حياة الشاعر ، لأن الشعراء ـ كما يرى الأخفش « اضطُرُّوا إليه فى الشعر، فجرت ألسنتهم على هذا فى الكلام » [٨٥] وهذا لا يقدح فى لغة الشعر فى ضوء ما استقر عليه الرأى فيها ، من النظر إلى مظاهرها على أنها سمات خاصة بها ، بغضّ النظر عن تعرّض الشاعر لموقف الاضطرار أو عدم تعرضه .

ولابن قتيبةَ موقفٌ مترفّق فى مسألة الضرورة، وليس ذلك ـ بطبيعة الحال ـ إلا صدًى لما يستشعرُه من فرق بين لغة الشعر وما سواها ، يقول عن أبى نواس: « وقد كان يُلَحَّنُ فى أشياء من شعره لا أراه فيها إلا على حُجة من الشعر المتقدم ، وعلى علّة بيّنة من علل النحو »[٨٥م] وهو نفس الموقف الذى يطّرد

(٨٤) (لغة الشعر فى تناول النحاة) ـ مجلة الثقافة عدد ١٥ صفحة ٩٣ ، ٩٤ .

(٨٥) من أسرار اللغة لإبراهيم أنيس ٣٢٣ .

(٨٥م) الشعر والشعراء ٨٢٢/٢

عنده فى (الشعر والشعراء) فى حديثه عما أخذته العلماءُ على الشعراءِ من الغَلَط والخطأ فى ألفاظهم ومعانيهم (٨٦) .

ويمثل الدفاع عن الشاعر بأنه كان « **على حجة من الشعر المتقدم** » اعترافا وقَبولا ، بسُنةٍ ـ أو سُنن ـ خاصة يتتَبَّعها الشعراءُ فى آثار سابقيهم ، وتتبدى فى ظواهر لغوية معينة هى التى أُشيرَ إليها تحت اسم (الضرورات) .

ويسير المُبرِّدُ على نفس الدرب الذى مهَّده سابقوه له فى الاعتراف بأن الضرورةَ رخصة يقتصر حقُّ الانتفاع بها على الشاعر ، وأنَّ نتيجتَها هى ظواهر خاصة باللغة الشعرية (٨٧)، ويذهب إلى أن الأمثال أقربُ إلى الشعر من الكلام المُرْسَل ، وبذلك « يُستَجازُ فيها ما يُستَجَازُ فى الشعر لكثرة استعمالها » (٨٨) .

وقد ذهب الفارسيُّ (ت٣٧٧) وابنُ جنى إلى نفس الرأى ، فذكر الأخير أن « الأمثال ـ وإن كانت منثورة ـ فإنها تجرى فى تحمّل الضرورة لها مجرى المنظوم فى ذلك ، قال أبو على : لأن الغرضَ فى الأمثال إنما هو التَّسْيير ، كما أن الشعر كذلك ، فجرى المثلُ مجرى الشعر فى تجوُّز الضرورة فيه » (٨٩) وتتسم هذه النظرة ـ التى أخذ بها كثيرون (٩٠) ـ بالتقدير لظروف النطق بالمَثَل، حيث تسيطر التلقائيةُ والانفعال ، الأمْرُ الذى يجعل من لغة المثل شبيها للغة التحادث التى يقتصرُ فيها على الاهتمام بإبراز رءوس الفكرة دون الروابط

(٨٦) الشعر والشعراء لابن قتيبة ٩٥/١ وما بعدها، ويُراجع : (القزاز القيروانى) للمنجى الكعبى ١٤٣ .

(٨٧) المقتضب للمبرد ١٤٤/١ .

(٨٨) المقتضب للمبرد ٢٦١/٤ .

(٨٩) المحتسب لابن جنى ٧٠/٢ .

(٩٠) راجع : (الضرورة الشعرية) ص ٤٥ ،٤٦ ، بحث قدم به السيد إبراهيم محمد لتحقيق كتاب ضرائر الشعر لابن عصفور ، رسالة ماجستير ـ عين شمس ١٩٧٦ .

المنطقية التى تربط الكلمات بعضها ببعض ، إذ لا يتيسر للمتكلم لا الوقتُ ولا الفراغُ اللذان يجعلانه يطابق فكرتَه على القواعد الصارمة للُغة المُتروِّية المنظمة ، مما ينشأ عنه التعارض بين اللغة الفجائية وبين اللغة النحوية(٩١) .

ومرة أُخرى يتردد وصف الشعراء بأنهم (أُمراءُ الكلام) عند كل من حَمْزَةَ الأصْفهانىّ (ت٣٦٠) وابن فارس(ت٣٩٥) ، وتقترن هذه الصفة ـ على نحو ما مر عند الخليل ـ بأحقيَّتهم وقدرتهم على توجيه الكلام والتصرُّف فيه وتنميته ، وذلك فى أثناء محاولاتهم للتغلب على مجموعة القيود التى تفرضها الطبيعة الخاصة للفن الشعرى . يقول الأصفهانى : « ذكر علماءُ الآزادمردية أنهم ألْفَوْا لغات جميع الأُمم .. لا يتولَّد فيها الزيادات والنَّماءُ على مرور الأزمان .. وأنهم وجدوا اللغةَ العربية على الضِّدّ من سائر لغات الأُمَم ، لما يتولَّد فيها مرةً بعد أُخرى ، وأن المولَّدَ لها قرائحُ الشعراء الذين هم أُمراءُ الكلام ، بالضرورات التى تمرُّ بهم فى المضايق التى يُدفعون إليها عند حَصْرَةَ المعانى الكثيرة فى بيوت ضيِّقة المساحة ، والإقواء الذى يلحقهم عند إقامة القوافى التى لا مَحيد لهم عن تنسيق الحروف المتشابهة فى أواخرها ، فلا بد من أن يدفعَهم استيفاءُ حقوق الصَّنعة إلى عَسْف اللغة بفنون الحيلة ، فمرّة يعسفونها بإزالة أمثلة الأسماء والأفعال عمَّا جاءَت عليه فى الجبلَّة ـ لما يُدخلون من الحذف والزيادة فيها ـ ومرة بتوليد الألفاظ على حسب ما تسمُو إليه همَمُهم عند قَرْض الأشعار » (٩٢).

وما يلفتنا فى حديث الأصفهانى هو إحكامُه الربط بين دقة موقف الشاعر وبين فنيَّة الحُلول التى يخرج بها للتغلّب على هذا الموقف ، بحيث تنقلب قيودُ

(٩١) راجع : اللغة لـ : فندريس ، ترجمة الدواخلى والقصاص ١٩٤ ، ١٩٥ .
(٩٢) التنبيه على حدوث التصحيف لحمزة الأصفهانى ٩٧ ، ٩٨ .

الشعر إلى إمكانات فنية تجيءُ مَدداً لنموّ اللغة واطّرادها بعد ذلك . وهو مسلك سيزيد اتّضاحا عند ابن جنى فيما بعد .

كذلك يقرر ابن فارس أن « الشعراء أُمراءُ الكلام يُقْصرون المـْدُودَ ويمدُّون المقصورَ ويقدّمون ويؤخّرون ، ويُومئُون ويُشيرون ، فأما لحنٌ فى إعرابٍ ، أو إزالةٌ عن نهج صواب .. فليس لهم ذلك ، ولا معنى لقول من يقول : إنَّ للشاعر عند الضرورة أن يأتىَ فى شعره بما لا يجوز » (٩٣).

وقد ذهب البعض إلى اعتبار ابن فارس ـ بمثل هذا القول ـ متشددا ، بل ومتفرّدا بهذا التشدد ، خاصة فى ضوء ما جاءَ فى رسالته (ذَمُّ الخطأ فى الشعر) حيث يتهكم بفكرة الاضطرار من أساسها (٩٤).

وفى رأينا أن موقفَ ابن فارس من هذه المسألة لا ينبغى الاقتصارُ فى تقييمه على تصريحاته المباشرة بشأنها، وإنما يجبُ النظرُ إليه فى ضَوْء حديثه عما سماه بـ (سُنَن العرَب فى كَلامها) وقد ضمّنها كل أساليب العربية فى التوسُّعِ والمجاز والتسمُّح ، ومنها غيرُ قليل مما دخل ـ فى تصنيف الكثيرين ـ فى عِداد الضرورات . من هنا كنا نرى أنَّ ابنَ فارس فتح أمام الشعراء ، من الوجهة العَملية، أبوابا واسعةً من هذه السنن ، وذلك قبل أن يغلقَ عليهم ، من زاوية نظرية فَحسب، ثقبا صغيراً يمثله هذا التصريح بردِّ اللحن وما لا يجوز . فإذا علمنا أن جُلَّ مَنْ تعرّضوا لقضية الضرورة ـ أو الرُّخْصة ـ لم يستطيعوا أن يُفلتوا، ولو نظريا ، من إسار سيبويه فى تصريحه بأنه « ليس شىءٌ يضطّرون إليه إلاَ وهم يحاولون به وجها » (٩٥)، أدركنا الحجمَ الحقيقى لتصريحات ابن

(٩٣) الصاحبى لابن فارس ٤٦٨ ، وراجع : من أسرار اللغة ١٩١ .

(٩٤) راجع من أسرار اللغة ١٩١ ، (القزاز القيروانى) للمنجى الكعبى ١٤٥ ، ولغة الشعر فى تناول النحاة ـ مجلة الثقافة ـ العدد السابق صفحة ٩٤ .

(٩٥) الكتاب لسيبويه ٣٢/١ .

فارس برفض اللحن والخطأ الصريح ، وأنها لا تعدو مسلكَ كثير من النقاد واللغويين فى الإعلان النظرى بالقبول أو الرفض ثم مخالفة هذا الإعلان عند التطبيق .

وتتلاقى فى كثير من الأحيان آراءُ ابنِ جنّى مع آراء أُستاذه أبى على الفارسى فى العديد من مسائل اللغة ، ومن هذا القبيل التقاءُ آرائهما فى مسألة الضرورة الشعرية إلى حد توحيد البعض بينهما حالَ الحديث عنهما (٩٦) ويرى الفارسىُّ أن ارتكاب الضرورة حقٌّ للمحدثين كما كان حقا للقدماء ، وأنه « كما جاز أن نقيس منثورَنا على منثورهم ، فكذلك يجوز لنا أن نقيسَ شعرَنا على شعرهم ، فما أجازته الضرورةُ لهم أجازته لنا وما حَظَرته عليهم حظرتْه علينا ، وإذا كان كذلك فما كان من أحسنِ ضروراتهمْ فليكنْ من أحسنِ ضَروراتنا وما كان من أقبحها عندهم فليكن من أقبحها عندنا ، وما بين ذلك بين ذلك » . وهو صريح فى أنَّ ارتكابَ الضرورة ظاهرةٌ ملازمةٌ للُغة الشعر ، بصرف النظر عن صرامة القواعدِ التى أصبحت تحْكم المحدثين ، وكان فى حلٍّ منها القدماءُ ، لأن المسألةَ ليستَ مجرد قواعد تُفْرَض فتُتّبع ، وإنما هى حاجاتٌ تعبيرية تَفرض نفسَها على لغة الشعر قديما كان أو حديثا . وهذا ما تكشف عنه بقيةُ الجدل : « فإن قيل : هَلا لم يجُزْ لنا متابعتُهم على الضرورة من حيث كان القوم لا يترسَّلون فى عمل أشعارهم ترسُّلَ المولّدين ولا يتأنّون فيه .. وإنما كان أكثرُهُ ارتجالا ــ قصيداً كان أو رَجَزاً أو رَمَلا ــ فضرورتهم إذن أقوى من ضرورة المحدثين ، فعلى هذا ينبغى أن يكون عذرُهم أوسعَ وعذرُ المولَّدين أضيقَ .. قيل : يسقط هذا من أوجُه ، **أحدها** : أنه ليس جميعُ الشعر القديم مرتجَلا

---

(٩٦) الاحتجاج وأصوله للحلوانى ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

... **وثان**: أن من المحدثين من يسرع العملَ ولا يعتاقه بطءٌ ، ولا يستوقف فكره ولا يتعتع خاطره .. **وثالث** : كثرة ما ورد في أشعار المحدَثين من الضرورات ، كقصْر الممدود وصرْف ما لا ينصرف وتذكيرِ المؤنث ، ونحوه . وقد حضر ذلك وشاهده جِلّةُ أصحابنا من أبي عمرو إلى آخر وقت ، والشعراءُ من بشّار إلى فلان وفلان ، ولم نر أحدا من هؤلاء العلماء أنكر على أحد من المولّدين ما ورد في شعره من هذه الضرورات التي ذكرناها وما كان نحوها ، فدلّ ذلك على رضاهم به ، وترْك تناكُرهم إيّاه » (٩٧).

وعلى العموم فإنّ مفتاح موقف الفارسيّ من الضرورة يتركز في عبارة نقلها السُّيُوطيُّ من (الشّيرازيّات) ، وهي أنه « رُبَّ شيء يكون ضعيفا ثم يحسُن للضرورة » (٩٨) . أما ابن جنى فيصرّح بأن من حق الأديب أن يستعينَ بأضعف اللغتين « إنْ احتاج إلى ذلك في شِعْر أو سَجْع ، فإنه مقبول منه ، غيرُ منَعيٍّ عليه » (٩٩) . أما السبب في ذلك فهو أن « الشعرَ موضعُ اضطرار ، وموقفُ اعتذار ، وكثيرا ما يُحَرَّفُ فيه الكَلِمُ عن أبنيته ، وتُحالُ فيه المُثُلُ عن أوضاع صيَغها لأجله » (١٠٠) .

ولكن اللافتَ في حديث ابن جنى عن الضرورة هوتأكيده ارتكابَ الشعراءِ إيّاها من طريق السّعة ، وليس من موقع الاضطرار دائما . وقد سبقت الإشارة إلى تصريحه بأن من حق الأديب أن يستعين بأضعفِ اللغتين ، يقول :

---

(٩٧) الخصائص لابن جنى ٣٢٣/١ ، ٣٢٤ ، ٣٢٧ وراجع : موسيقى الشعر لإبراهيم أنيس ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

(٩٨) الأشباه والنظائر ٢٠٢/١ .

(٩٩) الخصائص ١٢/٢ .

(١٠٠) الخصائص ١٨٨/٣ ، وراجع : (لغة الشعر في تناول النحاة) ، المصدر السابق ٩٣ .

«وكذلك عامَّةُ ما يجوز فيه وجهان ، أوْ أوجُه ، ينبغى أن يكونَ جميعُ ذلك مُجوَّزا فيه ، ولا يمنعك قوةُ القوىِّ من إجازة الضعيف أيضًا ، فإن العربَ تفعل ذلك تأنيسا لك بإجازة الوجه الأضعف .. فتقول : إذا أجازوا نحو هذا ، ومنه بُدٌّ وعنه مَنْدُوحَةٌ ، فما ظنك بهم إذا لم يجدوا منه بدَلا ولا عنه مَعْدلا ، ألا تراهم كيف يَدخُلون تحت قبح الضرورة ، مع قدرتهم على تركها ، ليُعدُّوها لوقت الحاجة إليها ؟ » (١٠١).

ثم يقول : « فمتى رأيتَ الشاعرَ قد ارتكب مثلَ هذه الضرورات على قبحها وانْخراق الأُصول بها ـ فاعلم أن ذلك على ما جَشِمَهُ منه ، وإنْ دلَّ من وجهٍ على جَوْره وتعسُّفه فإنه من وجه آخر مؤذن بصياله وتَخمُّطه ، وليس بقاطعِ دليلٍ على ضعف لغته ، ولا قصوره عن اختياره الوجهَ الناطقَ بفصاحته ، بل مَثَلُهُ فى ذلك عندى مثَلُ مُجْرِى الجَمُوحَ بلا لجام ، ووارِدِ الحرب الضَّرُوسِ حاسِراً من غير احتشام ، فهو وإن كان ملُوما فى عُنْفه وتهالكه فإنه مَشْهود له بشجاعته ، وفيْض مُنَّته ، ألا تراه لا يجهل أن لو تَكَفَّرَ فى سلاحه ، أو اعتصم بلجام جواده لكان أقرَب إلى النجاة ، وأبعدَ عن المَلحَاة ، لكنه جَشِمَ ما جشم علــى علمه بما يُعقب اقتحام مثلــه إدْلالاً بقــوة طبعه ودلالةً على شهامة نفسه .. » ثم يضيف « أن الشاعر إذا أورد منه [يعنى من قبيل الضرورات] شيئا فكأنه لأُنسه بعلم غرضه ، وسُفور مراده لم يرتكبْ صعْبا ولا جشم إلا أممًا، وافق بذلك قابلا لهُ أو صادف غيرَ آنسٍ به ، إلا أنه هو قد استرسل واثقا، وبنىَ الأمر على أنْ ليس ملتبسا ، ومن ذلك قوله :

فأصْبَحتْ بعدَ خطِّ بهجَتِها   كـأنَّ قفراً رُسُومَهـا قَلَمَـا

---

(١٠١) الخصائص ٦٠/٣ ، ٦١ .

أراد : فأصبحتْ بعدَ بهجتها قفْرا كأنَّ قلمًا خطَّ رُسومَها . ففصل بين المُضاف الذى هو (بعد) والمضاف إليه الذى هو (بهجتها) بالفعل .. وفصل أيضًا بـ (خط) بين (أصبحت) وخبرها .. وفصل بين (كان) واسمها .. بأجنَبيَّيْن ... نعم ، وأغلظُ من ذا أنه قدم خبر (كأن) عليها .. فهذا ونحوه مما لا يجوز لأحد قياسٌ عليه ، غير أن فيه **ما قدمنا ذكرَه من سُمُوِّ الشاعر وتغطْرُفِه ، وبأْوِه وتعَجْرُفه** » [١٠٢] .

فالمسألة ، إذن ، فيما يرى ابن جنى ، ليست مسألة اضطرار لا مَحيص عنه .. وإنما هى رُوح المغامرة والرغبة فى التحدى وتذليل الوعْر ، واجتياز كل طريق مَخُوف . والصلةُ وطيدةٌ ـ كما سوف نرى ـ بين حديثه هذا وبين حديثه فيما أطلق عليه (شجاعة العربية) . ويبدو ـ إنْ جاز لنا شىءٌ من التفسير ـ أن هناك علاقة بين آراء ابن جنى فى هذه القضية ، وبين آراء مماثلة لشاعره المفضَّل ـ أبى الطيب المتنبى ـ الذى يتضح عنده وعىٌ كامل بأساليب الشعراء قبله مما أدخله اللغويون فى عِداد الضرورات ، يقول ابنُ جنى ـ فى سياق الحديث عن بعض صور الضرورة : « وذاكرتُ المتنبِّى شاعرَنا نحوا من هذا ، وطالبتُه به فى شىء من شعره فقال : لا أدرى ما هو ، إلا أن الشاعر قال :

* لسْنَا كمنْ حلَّت إياد دارَها * البيت

فعجبتُ من ذكائه وحضوره مع قوة المطالبة له حتى أورد ما هو فى معنى البيت الذى تعقَّبتُه عليه من شعره ، واستكثرت ذلك منه ، والبيت قوله :

وفاءُكما كالرّبعِ أشْجاهُ طَاسِمُهْ ... بأن تُسْعِدَا والدّمْعُ أَشْفاهُ سَاجِمُهْ »[١٠٣]

---

(١٠٢) الخصائص ٣٩٢/٢ ، ٣٩٣ ، وراجع : الاحتجاج للحلوانى ٢٧٦ .
(١٠٣) الخصائص ٤٠٣/٢ .

وقد أورد القاضى الجرجانى نحوا من هذا المسلك لأبى الطيب فى (الوساطة) ، ونقل قولَه إنه « قد يجوزُ للشاعر من الكلام ما لا يجوز لغيره ، لا للاضطرار إليه ، ولكن للاتّساع فيه واتفاق أهله عليه ، فيحذفون ويَزيدون » . كما نقل الجُرجانى أبياتا رواها المتنبى فى تعزيز هذه النظرة ، أعقبها بقوله : «وللفصحاء المُدِلِّين فى أشعارهم ما لم يُسْمعْ من غيرهم» (١٠٤).

والشبَهُ واضح بين كلام المتنبى هنا وبين ما سبق أن عرضنا من أحاديث ابن جنى فى الموضوع ، وهو ما يؤيِّده تصريحٌ آخر من ابن جنى ـ تعقيبا على جدل جرى بين الفراء والمازنى حول بعض مواضع الحذف للضرورة ـ بأن «العرب قد تلزم الضرورةَ فى الشعر فى حال السَّعة ، أُنسًا بها ، واعتياداً لها ، وإعداَداً لها لذلك عند وقت الحاجة إليها ، ألا ترى إلى قوله :

قدْ أصبحَتْ أُمُّ الخيارِ تدَّعِى   علَىَّ ذنْبًا ، كلُّهُ لمْ أصْنَعِ

فرفع للضرورة ، ولو نصَب لما كَسَر الوزنَ . وله نظائر » (١٠٥)

وواضح أنَّ حديث الضرورة يتخذ عند الفارسى ، ومنْ بعده تلميذه ابن جنى ومعاصرهما المتنبى بُعدا يكاد يكون جديدا ، يتمثل فى القول بأن ارتكاب الضرورة ـ أو ما عُدَّ كذلك ـ لا يكون بسبب الاضطرار دائمًا، كما أن اللجوءَ إليها لا يجب اعتبارُه من قبيل ما يُعتَذَر عنه وما يَستدعى التأويلَ والتخريج ، لأنه قد يكون برِضَى الشاعر وعَمْده ، لحاجاتٍ خلاف ما يراه القائمون على القواعد التقليدية . **وهو اعتراف بحق الشاعر فى أن يكون له لغتُه الخاصة ، وبأن الشعر يمثل بالفعل هذا المستوى من اللغة** ، وهى

(١٠٤) الوساطة للقاضى الجرجانى ٤٥٠ ، ٤٥٢ .
(١٠٥) الخصائص ٣٠٣/٣ ، ٣٠٤ .

خطوة أبعد ، بالنسبة لما وصل إليه الأخْفشُ الأوسط ، على طريق الإحساس بالفرق بين مستويى اللغة : المستوى العادى ، والمستوى الفنى .

ولا نجد جديدا لافتا بعد ابن جنى وطوال القرنين الخامس والسادس ..

أما فى القرنين السابع والثامن فإن نظرةَ ابن جنى فى قَبول الضرورة على حال السَّعة ، ودون أن يكون الشاعر مضطرا .. تعود إلى الظهور عند كل من ابن عصفور والشَّاطبّى وأبى حيَّان ، فصرح ابن عصفور بأن « الشعر لما كان كلاما موزونا .. أجازت العرب فيه ما لا يجوز فى الكلام ، اضطُرُّوا إلى ذلك أو لم يُضطَرّوا إليه ، لأنه موضعٌ ألفت فيه الضرائر . دليل ذلك قوله :

كم بجودٍ مقْرفٍ نال العُلَى وكريمٍ بُخْلُهُ قَدْ وَضَعَهْ

فى رواية من خفض (مُقْرِفا) . ألا ترى أنه فصل بين (كَمْ) وما أُضيفت إليه بالمجرور ، والفصل بينهما من قَبيل ما يختصُّ بجوازه الشعر ، مع أنه لم يُضطرّ إلى ذلك ، إذ يزول عن الفصل بينهما برفع (مُقْرِف) ، أو نصبه»[(١٠٦)] .
وواضح أن لدى النحوىِّ الأشبيلى ــ كما لدى ابن جنى ــ تصورا لطبيعة اللغة الشعرية ، تلك التى تفرض على الشاعر أن يوازن بين أكثرَ من عنصر، وأن يُشيع الوحدة والانسجام بين الأشتات ، وهـذا ما يبـدو فى اعتراف ابن عصفور بأن « الشعر نفسه ضرورة ، وإن كان يمكن الخَلاصُ بعبارة أُخرى»[(١٠٧)] . ففى هذه العبارة : « وإن كان يمكن الخَلاصُ بعبارة أُخرى » ــ كما فى عبارة النص السابق « اضطُرُّوا إلى ذلك أو لم يُضطروا » ــ يكمن جوهر الاتفاق بين ابن عصفور وابن جنى ، كما يكمن جوهرُ الخلاف بينهما من جهة وبين غالبية

(١٠٦) ضرائر الشعر لابن عصفور ٣ ، والمقرب له أيضا ٢/٢٠٢ .
(١٠٧) الاقتراح للسيوطى ٤٣ ، وانظر (القزاز القيروانى) للمنجى الكعبى ١٤٨ .

المتحدثين فى الضرورات من جهة أُخرى ، وذلك من حيث نفى الاضطرار أو اشتراطه فى ارتكاب الضرورة .

غير أنَّ الموقفَ العمليَّ من مسألة الضرورة ، أو ظواهرها فى الكلام ، باعتبارها من سمات اللغة الشعرية ، هو ـ فى اعتقادى ـ ذلك الذى يلخِّصه الشاطبى فى رده على ابن مالك ، وقد زعم الأخيرُ أن صفةَ الضرورة تنتفى عن كل تركيب يمكن للشاعر أن يستبدل به تركيبا آخر [١٠٨] .

وقد نظر العلماءُ إلى هذا التصور على أنه يُلغى ما يعرف بالضرورة تماما ، ذلك أنه لا يوجد تركيب ليس فى الإمكان أن يُستبدلَ به آخر ، هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى فإن هذا التصور من ابن مالك يلغى تماما التلازم الوثيق بين مقتضًى معين وبين عبارة جاءت هكذا خصيصا للتعبير عنه ، وهذا هو مضمون النقاش الذى أداره الشاطبى فى شرحه على الألفية ، وأبرز ما جاءَ فيه :

« أن الضرورةَ عند النحاة ليس معناها أنه لا يمكن فى الموضع غيرُ ما ذُكر ، إذ ما من ضرورة إلا ويمكن أن يعوَّض من لفظها غيرُه ... وإنما معنى الضرورة أن الشاعرَ قد لا يخطرُ بباله إلا لفظة ما تضمنته ضرورةُ النطق به فى ذلك الموضع إلى زيادة أو نقص أو غير ذلك بحيث قد يتنبه غيرُه إلى أن يحتال فى شىء يزيل تلك الضرورة » .

« أنه قد يكون للمعنى عبارتان ، أو أكثر ، واحدة يلزم فيها ضرورة ، إلا أنها مطابقة لمقتضى الحال . ولا شك أنهم فى هذه الحال يرجعون إلى الضرورة لأن اعتناءهم بالمعانى أشد من اعتنائهم بالألفاظ ، وإذا ظهر لنا فى

---

(١٠٨) راجع : الاحتجاج للحلوانى ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، (القزاز القيروانى) للمنجى الكعبى ١٤٨ ، و (لغة الشعر فى تناول النحاة) ٩٢ ، ٩٣ .

موضع أن ما لا ضرورة فيه يصلح هنالك فمن أين يعلم أنه مطابق لمقتضى الحال ؟ » (١٠٩).

« وقال أبو حيان : لم يفهم ابن مالك معنى قول النحويين فى ضرورة الشعر، فقال فى غير موضع : (ليس هذا البيت بضرورة لأن قائلَه متمكن من أن يقول كذا ..) فعلى زعمه لا توجد ضرورةٌ أصلا ، لأنه ما من ضرورة إلا ويمكن إزالتها ونظمُ تركيب آخرَ غير ذلك الترتيب . **وإنما يعنون بالضرورة أن ذلك من تراكيبهم الواقعةِ فى الشعر ، المختصةِ به . ولا يقع فى كلامهم النثر ، وإنما يستعملون ذلك فى الشعر خاصة دون الكلام** . ولا يعنى النحويون بالضرورة أنه لا مندوحةَ عن النطق بهذا اللفظ ، وإنما يعنون ما ذكرناه ، وإلا كان لا يوجد ضرورة ، لأنه ما من لفظ إلا ويمكن الشاعر أن يغيره » (١١٠).

ومن الواضح أننا أمام لغة خاصة ، أو مستوى لغوى خاص يمتاز به الشعر ـ أو الأدب بخصوص مفهومه ـ عما سواه ، لا مجرد بحث فيما يجوز لغويا أو نحويا وما لا يجوز ـ كما هو الشائع عن درس الضرورة ـ بحيث تصدق الملاحظة القائلة بأن فكرة الضرورة هى قضية نقدية ، ولكنها نشأت فى حجر النحو (١١١) .. أما أنها لم تظفر بمكان فى كتب الأدب ـ كما تذهب بقية الملاحظة ـ فلا أظن ذلك صحيحا ، والواقع أنها دُرست فى كتب الأدب والنقد وشروح الشعر تحت أسماءٍ أُخرى تشكل فى مجموعها ـ كما سوف نرى ـ الصفات التى تمتاز بها لغة الأدب عن المستويات العادية ، وهو مسلك ليس

---

(١٠٩) خزانة الأدب للبغدادى ٣٣/١ ، ٣٤ ، الضرائر للآلوسى ٧ ، ٨ .

(١١٠) الأشباه والنظائر للسيوطى ٢١٩/١ ، الضرائر ٨ .

(١١١) (القزاز القيروانى) للمنجى الكعبى ١٦٦ .

غريبا على الدراسة اللغوية للأدب فى النقد الحديث [١١٢]. والمهم الآن هو أن حديثهم فى مسألة الضرورة سواءٌ عند النحاة أو اللغويين أو النقاد يشكل واحدةً من صور الإحساس بوجود مستويين – على الأقل – من مستويات الاستخدام اللغوى ، حيث تمثل لغة الشعر بكل خصائصها ، أرقى المستويين ، وهو المستوى الفنى .

يضاف إلى ذلك – أعنى حديثَهم فى الضرورة كشاهد على تميّز لغة الشعر عندهم ، ونظرتَهم إليها على أنها تمثل المستوى الفنى من اللغة – يضاف : حديثُهم فى إلحاق الكلام المُسجّع بالشعر فى القبول ببعض ظواهر الضرورة فيه ، ويذكر السِّيرافى أنهم « قد شبّهُوا الكلام المسجّع – وإن لم يكن موزونا وزنَ الشعر – بالشعر » فى صور من الضرورة نحو زيادة الحروف فى أواخر القوافى ، وأواخر الفواصل من السجع ، والآىِ من القرآن [١١٣].

وإلى مثل ذلك ذهب ابنُ عصفور فى (ضرائر الشعر) ، وعلّل ذلك بأن فى النثر ضرورةً أيضًا سماها (ضرورة النَّظْم) ، وقال : « دليل ذلك قولهم : (شهْرٌ ثَرى وشهْرٌ تَرى وشهْرٌ مرْعى) فحذفوا التنوين من (ثرى) ومن (مرعى) إتباعا لقولهم (ترى) لأنه فعل ، فلم ينوِّنْ لذلك ... وقد جاءَ مثلُ ذلك أيضا فى فواصل القرآن .. ولكوْن السجع يجرى مجرى الشعر ساغ لأبى محمد الحريرى أن يقول : (فألفيْتُ فيها أبا زيد السُّروجى يتقّلبُ فى قواليبِ

---

(١١٢) راجع Chapman, R. Linguistics and Literature p. 14, 15 .
حيث يتحدث عن الاضطرار فى لغة الشعر أحيانا إلى إجراء نوع من التعديل أو التسمّح مما كان يعرف فى الماضى – على نحو غامض – بـ (الرخصة الشعرية Poetic Licence (

(١١٣) شرح السيرافى على سيبويه ، مخطوطة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة .

الانتساب ويخبط فى أساليب الاكتساب) فأشبع الكسرة فى (قواليب) إتباعا لـ (أساليب) » (١١٤).

وواضح أن المماثلةَ بين الشعر والكلام المسجوع فى القبول ببعض صور الضرورة هى اعتراف بالطابع الفنى الخاص الذى يمثله أيضًا النمط الأخير ، ضمن الاعتراف بوجود المستوى الفنى من اللغة بصفة عامة .

وتبقى بعد ذلك خطوةٌ أخيرة ، هى الإحساس باستقلال الوظيفة الخاصة بكل من هذين المستويَيْن عن وظيفة المستوى الآخر ، ولسنا نريد الدخول فى متاهات المصطلحات والمذاهب ... خاصة أنها عديدة ومتشعبّة ، وعلى سبيل المثال : هناك النقاد من أتباع المذهب السيكولوچى – مثل رتشاردز – وهو يفرق فى استخدام اللغة بين ما يسميه (الاستعمال العلمى) ، وما يسميه (الاستعمال الانفعالى) ، وأساس التمييز أننا قد « نستخدم الألفاظ إما لأجل ما توجده من إشارات ، وإما لأجل المواقف والانفعالات التى تعْقُبُ هذه الألفاظ»(١١٥) . وهناك أصحاب النظرة الاجتماعية إلى اللغة ، الذين ينظرون إليها باعتبارها شكلا من أشكال السلوك الاجتماعى ، ومن هؤلاء : إم . لويس الذى يفرّق فى وظيفة اللغة بين ما سماه الوظيفة التعاملية Manipulative وما سماه الوظيفة التنفيسية Declarative « وتخدم الوظيفة التعاملية فى أكثر صورها ما يمكن أن يُسمّى النشاطَ العمليّ للمجتمع فى عمومه ، ولأعضائه فرادى ... أما الوظيفة التنفيسيّة فتمتدّ ... من المحادثة اليومية إلى أعلى مستوىً من التفاهم والتعبير الجميلين ... وتبدو الأشكال العليا للوظيفة التنفيسيّة فى

(١١٤) ضرائر الشعر لابن عصفور ٣ ، ٤ . وارتشاف الضرب من لسان العرب لأبى حيان الأندلسى ٢٦٨/٣ ، ٢٦٩ .

(١١٥)مبادئ النقد الأدبى لـ : رتشاردز ، ترجمة مصطفى بدوى ٣٣٩ .

التعبير الجمالى ، فكلُّ الفن الأدبى تنفيسٌ طالما حرّكتْهُ الدوافعُ الجماليَّةُ ، كالشعر والقصة والمقالات والدراما »(١١٦) . وهناك ــ بالقطع ــ منظّرون آخرون يرونْ وظيفة اللغة ــ أو وظائفها ــ على أنحاء أُخرى عديدة ، وهو ما يدفعنا إلى التحلل من حشد المذاهب وفيض المصطلحات ، وحسبنا أن نسجل تمييزَ النقاد والبلاغيين وغيرهم ممن تعرّضوا لبحث ظاهرة اللغة . بين وظيفة غير فنية يضطلع بها المستوى العادى من اللغة ووظيفة فنية يضطلع بها المستوى البليغ .

وفى سياق التعرض للوظيفة الأُولى يصادفنا الحديثُ عن الحاجة الاجتماعية إلى التفاهم عن طريق اللغة ، كما يقابلنا الحديثُ عن ملاءمة اللغة ، دون غيرها من وسائل الاتّصال ، للقيام بهذه الوظيفة . جاءَ فى كتاب (العبارة) من تلخيص ابن سينا « لما كانت الطبيعةُ الإنسانية محتاجةً إلى المحاورة لاضطرارها إلى المشاركة والمجاورة ... انبعثت إلى اختراع شىءٍ يُتَوصَّل به إلى ذلك ، ولم يكن أخفَّ من أن يكون فعْلاً ، ولم يكن أخفَّ من أن يكون بالتّصويت ، وخصوصا والصوت لا يثبُت ولا يستقرّ ولا يزدحم ، فتكون فيه مع خفته فائدةُ وجود الإعلام به مع فائدة انمحَائه ، إذْ كان مستغنيا عن الدلالة به بعد زوال الحاجة عنه ، أو كان يُتَصَوَّر بدلالته بعده ، فمالت الطبيعة إلى استعمال الصوت ، ووُفِّقتْ من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معا ، ليُدَلَّ بها على مافى النفس من أثر » (١١٧) .

فاللغة قد وُضعت ليستفادَ منها غرضُها الذى وضعت له ، وهو : إقدارُ الخلق على التفاهم ، ومعرفةُ بعضِهم حاجاتِ بعض ، وقد جاءَت ملائمةً

(١١٦) اللغة فى المجتمع تأليف م . لويس ، ترجمة إبراهيم أنيس ، وتمام حسان ٤٤ ، ٤٥ .
(١١٧) كتاب العبارة لابن سينا ٢ .

لقدرات الإنسان ، أو هي ـ بعبارة أُخرى ـ قد انبعثت من طبيعة هذه القدرات. وقد ناقش الأُصوليوّن هذه القضية ضمن حديثهم عن (الحكمة الداعية إلى وَضْع اللغة) . يقول سيف الدين الآمدى (ت٦٣١) : « لما كان كلٌّ واحدٍ لا يستقلّ بتحصيل معارفه بنفسه وحدَه دون مُعين ومساعدٍ له من نوعه ... دعت الحاجةُ إلى نَصْب دلائل يَتَوصَّلُ بها كلٌّ إلى معرفة ما فى ضمير الآخر من المعلومات المُعينة له فى تحقيق غرضه ، ولذلك استخدم الإنسانُ ما يتركّب من المقاطع الصوتية التى خُصَّ بها نوعُ الإنسان دون سائر أنواع الحيوان ، عنايةً من الله تعالى به ... ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثتْ الدلائلُ الكلاميّةُ والعباراتُ اللغوية »[118].

ويقول الكيَا الهرَاسى (ت٥٠٤) : « إن الإنسانَ لّما لم يكن مكتفيا بنفسه فى معايشه ومُقيمات معاشه ، لم يكن له بدٌّ من أن يسترفد المعاونةَ من غيره ... فحينئذ لا يخلو منْ أن يكون محلُّ حاجته حاضرة عنده أو غائبة بعيدة عنه ، فإن كانت حاضرة بين يديه أمكنه الإشارةُ إليها ، وإن كانت غائبةً فلا بد له من أن يَدُلَّ على محل حاجاته ، وعلى مَقصوده وغرضه ، فوضعوا الكلام دلالة ، ووجدوا اللسانَ أسرعَ الأعضاء حركةً وقبولا للتَّرْداد »[119] . وهو يشير فى نهاية النص إلى سرعة حركة اللسان وقدرته على تصريف الصوت ـ أداة اللغة ـ بما يجعل الإنسان قادراً على استخدام اللغة . ويدخل حديثُه هذا ضمن

---

(١١٨) الإحكام فى أصول الأحكام لسيف الدين الآمدى ١٦/١ ، ١٧ ، وراجع تحليل مصطفى مندور لنص الآمدى ، ومقارنته بينه وبين بعض آراء أصحاب الدراسة الاجتماعية للغة فى اللغة بين العقل والمغامرة ١٤٥ ، ١٤٦ .

(١١٩) المزهر ٣٥/١ ، ٣٦ .

مسلكهم فى المقارنة بين اللغة وبين غيرها من أدوات الاتّصال المتاحة ، إذْ رأَوا أن للغة أفضليةً تجُبُّ كل هذه الأدوات .وهذا ما يبدو فى حديث الفخر الرازى (ت ٦٠٦) ، فإذا كان كل إنسان « فى حاجة إلى أن يُعرِّف صاحبَه ما فى نفسه من الحاجات ، وذلك التعريفُ لابد فيه من طريق .. وكان يمكنُهم أن يضعوا غيرَ الكلام مُعرِّفا لمَا فى الضمير ـ كالحركات المخصوصة بالأعضاء المخصوصة ـ معرِّفات لأصناف الماهيات ، إلا أنهم وجدوا جعْلَ الأصوات المتقطِّعة طريقا إلى ذلك أَوْلى من غيرها ، لوجوه : **أحدُها** : أن إدخال الصوت فى الوجود أسهلُ من غيره ، لأن الصوتَ إنما يتولّد فى كيفيّة مخصوصة فى إخراج النفَس، وذلك أمر ضروريّ ، فصَرْفُ ذلك الأمر الضروريّ إلى وجه يُنتفَع به انتفاعا كليّا .. أَوْلى من تكلُّف طريقٍ آخر قد يَشُقّ على الإنسان الإتيانُ به . **وثانيها** : أن الصوت كما يدخل فى الوجود ينقضى، فيكون موجودا حالَ الحاجة ومَعْدوما حالَ الاستغناء عنه ، وأما سائرُ الأُمور فإنها قد تبقى ، وربما يقف عليها من لا يُرادُ وقوفُه عليها ... **وثالثها** : أن المعانى التى يُحتاج إلى التعبير عنها كثيرةٌ جدا ، فلو وضعنا لكل واحد منها علامةً خاصة لكثُرت العلاماتُ بحيث يعْسُر ضبطُها ، أو يلزم وقوعُ الاشتراك فى أكثر المدلولات . وذلك مما يُخل بالتفهيم . فلهذه الأسباب وغيرها اتفقوا على اتّخاذ الأصوات المتقطّعة معرِّفاتٍ للمعانى لا غير » [١٢٠].

وحول هذا المعنى يدور حديث صاحب (نهاية السُّول) مفصَّلا فى مُجْمَلات الرازى وتابعيه ، فاللفظ « أَفْيَدُ من الإشارة والمثال ، وأَيْسرُ ، أمّا كونُه أفيدَ فلعُمومه من حيث إنه يمكن التعبيرُ به عن الذّاتِ والمعنى والموجودِ والمعدومِ

(١٢٠) المحصول لفخر الدين الرازى ١١٧ ـ ١١٩ .

والحاضر والغائب والحادث ، والقديم ـ كالبارى سبحانه وتعالى ـ ولا يمكن الإشارة إلى المعنى ، ولا إلى الغائب والمعدوم ، ولا يمكن أيضا وضع مثال لدقائق العلوم ، ولا للبارى سبحانه وتعالى ، وغير ذلك »[١٢١] ، فاللغة هى الوسيلة الملائمة لقضاء حوائج البشر والتفاهم فيما بينهم ، خاصة فى الأمور التى يصعب ، أو يستحيل ، الدلالة عليها بغير اللغة ، وهى الوسيلة الأيسر ، والأكثر طواعية لأنها صادفت استعداداً طبيعيا فى الإنسان ، الأمر الذى مكّنه من استخدامها بشكل تلقائى .

وقد تبع حديثَهم عن هذه الوظيفة ، وصلاحية اللغة لها لواحقُ تتعلق بضبط اللغة واستقامتها لكى تؤدّىَ هذه الوظيفةَ على النحو الأكمل ، فذكروا أن من مقتضيات هذه الوظيفة أن يكون الكلام واضحا لا يحتاج إلى تخريج باطن أو تأويل ، ويقول ابن حزم فى الردّ على دعوى أصحاب التأويل الباطن : « وقد علم كلُّ ذى عقل أن اللغات إنما رتّبها الله عز وجل ليقع بها البيان ، واللغاتُ ليست شيئا غيرَ الألفاظ المركّبة على المعانى ، المبينة على مسمّياتها ... فإذا لم يكن الكلامُ مُبينا عن معانيه فأىّ شىء يفهم هؤلاء .... عن ربهم تعالى وعن نبيّهم صلى الله عليه وسلم ، بل بأىّ شىء يفهم به بعضهم بعضا»[١٢٢] .

كما تحدثوا عن دور الإعراب فى توضيح المعانى بما يحقق عمليةَ الإفهام والفهم ، وقالوا : إنه يدخل الكلام « ليفصلَ بين المعانى المشْكلة ويُدَلَّ به على الفاعل والمفعول والمضاف إليه وسائر ذلك من المعانى التى تعتور الأسماء»[١٢٣] .

(١٢١) نهاية السول ١٤/٢ ، وراجع فى إجمالى رأى الرازى وأتباعه : المزهر ٣٨/١ .
(١٢٢) الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٣٩/٣ .
(١٢٣) الإيضاح فى علل النحو للزجاجى ٧٧ .

وحول هذا المعنى يدور كلام لابن مَضَاء [١٢٤] والعُكبرى [١٢٥] ، ومن قبل عقد ابنُ فارس ما أطلق عليه (باب الخطاب الذى يقع به الإفهامُ من القائل والفهمُ من السامع) وقال : إن « ذلك بين المتخاطبين من وجهين . أحدهما : الإعراب . والآخر : التصريف . فأما الإعراب فبه تُميَّزُ المعانى ، ويوقَف على أغراض المتكلمين ... وأما التصريف فإنه مَنْ فاته فاته المعظم » [١٢٦] .

تلك هى الوظيفة غير الفنية للغة ـ سواءٌ سُميت بيانا أو إفهاما وتفهيما أو غير ذلك ، فالمهم أنها تقوم على تيسير التعامل بين الناس ، وتعمل على ربط المجموعة البشرية برباطٍ من الفهم المشترك استنادا إلى حقيقة أن الإنسان هو الكائن الاجتماعى المحتاجُ إلى هذه الوسيلة ، والقادرُ على استخدامها بما منحته الطبيعة ومكنته من قدرات خاصة لا تتوفر لغيره من الكائنات ، وإن كانت النظرةُ الدينية لم تُخْلِ حديثَهم عنها من آثار فكرة التَّوْقيف والوضْع ، الذى جاءَ ـ فى تصورهم ـ ملبِّيا لحاجات استخدام اللغة فى هذا المجال .

هذا الاعتقادُ بمراعاة حكمة الوضع فى اللغة لحاجات الاستعمال فى أغراض التفاهم العاديّة يقابله اعتقادٌ مماثلٌ بمراعاة الوضع لحاجات الاستخدام الفنى ، فصرح الهَراسى بأنه : « كان الأَصْلُ أن يكون بإزاء كلِ معنىً عبارةٌ تدل عليه ، غير أنه لا يمكن ذلك لأن هذه الكلمات متناهيةٌ ، وكيف لا تكون متناهيةً ومواردها ومصادرها متناهية ؟ .. فدعَت الحاجةُ إلى وضع الأسماء المشتركة ... كالعَيْن والجَوْن واللوْن ، ثم وضعوا بإزاء هذا على نقيضه كلماتٍ

---

(١٢٤) الرد على النحاة ١٣٣ .

(١٢٥) راجع : القرآن الكريم وأثره فى الدراسات النحوية لعبد العال سالم مكرم ص ٢٦٣ .

(١٢٦) الصاحبى ١٦١ ، ١٦٢ ، والمزهر ٣٢٩/١ ، ٣٣٠ .

لمعنى واحد ، لأن الحاجة تدعو إلى تأكيد المعنى والتحريض والتقرير ، فلو كُرّر اللفظُ الواحد لسَمُجَ ومُجَّ ... فخالفوا بين الألفاظ والمعنى واحد ... وهذا أيضا مما يَحتاج إليه البليغُ فى بلاغته ، فيقال : خطيب مِصْقَعٌ ، وشاعر مِفْلَقٌ ، فبحسْن الألفاظ واختلافها على المعنى الواحد ترصَّع المعانى فى القلوب ، وتلتصق بالصدور ، ويَزيد حسنُه وحلاوته وطُلاوَته بضرب الأمْثلة به . والتشبيهات المجازية ، وهذا ما يستعمله الشعراءُ والخطباءُ والمترسِّلون ، ثم رأوا أنه يَضيقُ نطاقُ النطق عن استعمال الحقيقة فى كل اسم فعدلُوا إلى المجاز والاستعارات » (١٢٧) .

والواقع أن فى نص الهراسى إجمالا للوجوه التى استُغِلّتْ لصالح الوظيفة الفنية ، أو وظيفة التحسين ـ كما أطلقوا عليها ـ فهو يشير إلى المزايا المترتبة على مراعاة الوضع ـ فى اعتقادهم ـ لوجود المترادف والمشترك وغيرهما من الظواهر . ونحن نعرف أن قدامة بن جعفر قد وضع كتابه (جواهر الألفاظ) بما يحتوى عليه من المترادفات المتوازنة لمساعدة الأديب على تحقيق أساليب مثل السجع وتوازن الأجزاء وتساويها .... إلخ . ويقول فى مقدمة كتابه ، موضّحا هدفه من تأليفه : « هذا كتابٌ يشتمل على ألفاظ مختلفة تدل على معان متّفقة مؤْتَلفة، وأبواب مَوْضُونَة ، بحروف مسجَّعة مكنونة ، متقاربة الأوزان والمبانى ، متناسبة الوجوه والمعانى ... تتسع بها مذاهب الخطاب ، وينفسح معها بلاغة الكتاب . لأن مؤلِّف الكلام البليغ الفصيح ، واللفظ المسجَّع الصحيح ، كناظم الجوهر المرصَّع ، ومركِّب العِقد الموشَّح ، يعد أكثر أصنافه ، ليسهل

(١٢٧) المزهر ٣٧/١ ، ٣٨ .

عليه إتقان رَصْفه وائتلافه » (١٢٨) ، ومن قبل ذهب قُطْرُب ـ فى تعليله وقوعَ الترادف ـ إلى رغبة العرب فى أن « يدُلّوا على اتساعهم فى كلامهم ، كما زاحفوا فى أجزاء الشعر ليدُلّوا على أن الكلامَ واسعٌ عندهم ، وأن مذاهبه لا تضيق عليهم عند الإطناب والإطالة (١٢٩) .

وجاءَ فى (المَحْصول) للرّازى ـ فى حديثه عن دواعى الترادف ـ أنّ من بينها « **التسهيل والإقدار على الفصاحة** ، لأنه قد يمتنع وزنُ البيت وقافيتُه مع بعض أسماء الشيء ويصحّ مع الاسم الآخر ، وربما حصلت رعايةُ السجع والمَقْلوب والمجنّس وسائر أصناف البديع مع بعض أسماء الشيء دون البعض» (١٣٠) ، وكذلك جاءَ فى شرح عضُد المِلّة على مختصرَ ابن الحاجب أنّ من أسباب الترادف « تيسير النظم والنثر ، إذْ قد يصلح أحدهما [يقصد أحد اللفظين المترادفين] للرّوىّ ـ أى للقافية ـ أو لوزن الشعر نفسه دون الآخر ، ومنها تيسير أنواع البديع كالتجنيس ... وكالتقابل » (١٣١) .

فهدف (التحسين) كامن ـ فيما تصوّروا ـ وراءَ اشتمال اللغة على المترادفات ، وكما أن الحاجةَ العمليةَ أدت إلى وجود ـ أو وضع ـ الألفاظ المتباينة ، كذلك أدت الحاجة أو الوظيفة الفنية إلى وجود المترادف ... ومن هنا

---

(١٢٨) جواهر الألفاظ لقدامة : ٢ ، ٣ و (العربية) لـ : يوهان فك ١٤٣ ، ويلاحظ أن الهدف الذى تغياه قدامة هو نفسه الذى قصد إليه عبد الرحمن بن عيسى الهمذانى فى كتابه (الألفاظ الكتابية) راجع ص ٧ ، ٨ .

(١٢٩) الأضداد لأبى بكر بن الأنبارى ٧ ، ٨ .

(١٣٠) المحصول ١٧٦ .

(١٣١) شرح عضد الملة ٤١ ، ٤٢ ، وراجع : نهاية السول ١١١/٢ ، والمزهر ٤٠٥/١ ، ٤٠٦ ، حيث يجمل رأى أصحاب الأصول فى الموضوع .

كان واجبُ الأديب أن يلمّ بقدر منه « ليجد [كما يقول ابنُ الأثير] إذا ضاق به موضعٌ فى كلامه بإيراد بعض الألفاظ سَعةً فى العدول عنه إلى غيره مما هو فى معناه »(١٣٢) .

هذا المنحى فى النظر إلى المترادف وما يحمله من إمكانيات تُفيد فى وظيفة التّحسين ينسحبُ على الألفاظ المشتركة من حيث النظرُ إليها هى الأُخرى على أنها تحمل إمكانات خاصةً تتيح استغلالَها فنيًا على نحو معين ، ومحورُ هذه الإمكانات طابَعُ الغموضِ الذى يوجدُه استخدام المشترك ، وقد تحدث ابنُ وَهْب فى كتابه (البرهان) عن (اللّغز) وعرّفه بأنه « قول استُعمل فيه اللفظُ المتشابه طَلَبًا للمُعاياة والمُحاجَّة » . ويدل كلامه على أنه يعنى بالمتشابه اللفظَ المشترك(١٣٣) وقرّر ابنُ رشيق فى (العمدة) : « أننا نجد .. اللفظةَ الواحدةَ يعبَّر بها عن معان كثيرة نحو (العيْن) التى تكون جارحةً ، وتكون الماءَ وتكون الميزان ، وتكون المطرَ الدائمَ الغزير ، وتكون نفْسَ الشىءِ وذاتَه ... وليس هذا من ضيق اللفظ عليهم ولكنه من الرغبة فى الاختصار والثقة بفهم بعضهم عن بعض ... ألا ترى أنّ كلّ واحد من هذه التى ذكرنا له اسم غيرُ العين ـ أو أسماءٌ كثيرة ؟ »(١٣٤) .

وفى هذا الإطار يدور تعليل الفَخْر الرّازىّ لوجود المشترك ، وعنده أن هناك سببين محتملين ، السبب الأكثرىُّ والسبب الأقلىُّ ـ باصطلاحه ـ الأول : أن تكون كلّ واحدة من القبيلتين قد وَضَعَتْ تلك اللفظةَ لمسَمّى آخر ، ثم يشتهر الوضعان فيحصل الاشتراك . والآخر هو أن يضعَها واضعٌ واحد لمعنيين « ليكون

(١٣٢) المثل السائر ١/١٩ .

(١٣٣) البرهان فى وجوه البيان ١٤٧ .

(١٣٤) العمدة ١/٢٧٤ .

المتكلم متمكّنا من التكلُّم بالمجمــل »[١٣٥] وجــاء فى (شرح عضد الملة) : « أن المشـترك قد يكون أبلغَ إذا اقـتـضى المقـامُ الإجـمـالَ ، وأوجزَ ـ كـالعَيْن للجاسوس ـ وأوفقَ للطبع أو للمقام ، وكذا التوصّل به إلى أنواع البديع ، إذْ قد يحصل بالمشترك دون المجاز ، كالتَّوْجيه والإبهام ، وتكثير المعنى بحمْله على الأمرين »[١٣٦] .

وأكّد ابنُ الأثير حاجةَ الأديب إلى معرفة الأسماء المشتركة ليستعين بها على استعمال التجنيس فى كلامه ... ويُفهَم من حديثه أنه رُوعى فى وضع اللغة التمييزُ بين وظيفتين ، **الأولى** : عملية ـ وهى (البيان) ، **والأخرى** : فنية ـ وهى (التحسين) ، وقد رفض أن تكون فائدة الوضع قاصرةً على مجرّد البيان ، وقال إن فائدتَه هى البيانُ والتحسين معا « **أما البيان** فقد وفَّى به الأسماءُ المتباينة التى هى كلُّ اسمٍ واحدٍ دلّ على مسَمّى واحد ، فإذا أُطلق اللفظ فى هذه الأسماء كان بيِّنًا مفهوما لا يحتاج إلى قرينة ، ولو لم يضع الواضعُ من الأسماء شيئا غيرَها لكان كافيا فى البيان . **وأما التحسين** فإن الواضعَ لهذه اللغة العربية ... نظر إلى ما يحتاج إليه أربابُ الفصاحة والبلاغة فيما يصوغونه من نثر ونظم ، ورأى أنّ من مهمّات ذلك : التجنيسَ ، ولا يقوم به إلا الأسماءُ المشتركةُ التى هى كل اسم واحدٍ دل على مسمَّيَيْن فصاعدا ، فوضعها من أجل ذلك »[١٣٧] .

وهو يعقد نوعا من التوازن بين الفائدتين ، ويرى أن الوضْعَ قد راعاهما جميعا ، ويرفض أن يكون المشتركُ قد وقع بسبب اختلاف القبائل بوضع كلٍّ منها نفس اللفظةِ لمعنىً مختلف ، لأن ذلك يُنافى الحكمةَ فى مراعاة جانبى

(١٣٥) المحصول ١٨٧ .
(١٣٦) شرح عضد الملة على مختصر ابن الحاجب ٥١ .
(١٣٧) المثل السائر ١/١٩ ـ ٢١ .

البيان والتحسين ... « فهذا الموضع يتجاذبه جانبان .. وبيانه أن التحسينَ يقضى بوضع الألفاظ المشتركة ، ووضْعُها يذهب بفائدة البيان عند إطلاق اللفظ ، وعلى هذا فإن وَضَعها الواضعُ ذهب بفائدة البيان ، وإن لم يضعْ ذهب بفائدة التحسين ، لكنه إنْ وَضَعَ استدرك ما ذهب من فائدة البيان بالقرينة ، وإن لم يضعْ لم يستدرك ما ذهب من فائدة التحسين ، فترجَّحَ حينئذ جانبُ الوضْع ... فوَضَعَ »[138] .

وواضح لدى ابن الأثير الإحساسُ الكامل بوظيفتى اللغة ، وهو ما يتضمّن الاعترافَ بمستوييها ، والمهم أنه يرى أن الواضع الأولَ للغة قد راعى كُلاًّ من الجانبين ، وأنه فى سبيل غاية التحسين تحمَّل الواضعُ مخاطرةَ الجَوْر على جانب البيان ــ الوظيفة الاجتماعية العادية ، وهو ما يمكن تلافيه عن طريق القرائن ، على حين أنه لا يمكن ــ فى رأيه ــ استدراكُ وظيفة (التحسين) لو أهملَتْ من قِبَل الواضع ، مما ترجّح معه اشتمال اللغة ــ وضعًا ــ على الألفاظ المشتركة .

وسجل حازم القرطَاجَنّى شدة عناية العرب بتحسين كلامها ، وقال : إنه من أجل ذلك « اختصَّ كلامُها بأشياءَ لا توجد فى غيره من أَلْسُن الأُمم ، فمن ذلك تماثُلُ المقاطع فى الأَسْجاع والقوافى ، لأن فى ذلك مناسبةً زائدة ، ومن ذلك اختلافُ مجارى الأواخر ، واعتقابُ الحركات على أواخرِ أكثرها ، ونياطتُهم حرفَ الترنُّم بنهايات الصّنف الكثيرِ المواقع فى الكلام منها ، لأن فى ذلك تحسينا للكَلِم بجريان الصوت فى نهاياتها ، ولأن للنفْس فى النُّقْلة من بعض الكلمة المتنوعة المجارى إلى بعض على قانون محدود راحةً شديدةً ،

(138) المثل السائر ، نفس الموضع .

واستجدادا لنشاط السمْع بالنُّقلة من حال إلى حال ، ولها ـ فى حسن اطِّراده فى جميع المجارى على قوانين محفوظة قد قُسمت المعانى فيها على المجارى أحسنَ قِسْمة ـ تأثُّر من جهتى التَّعْجيب والاستلْذَاذ للقسمة البديعة والوضع المتناسب العجيب ، فكان تأْثيرُ المجارى المتنوعة وما يتبعها من الحروف المصوّتة من أعظم الأعوان على تحسين مواقع المسموعات من النفوس ، وخصوصا فى القوافى التى استقصت فيها العربُ كل هيئة تُسْتَحسَن ، من اقترانات بعض الحركات ، والسكنات والحروف المتماثلة ، المصوّتة وغير المصوّتة ببعض»[١٣٩] .

ويعزف حازم على النغمة التى عزف عليها غيرهُ ، سواء من النقاد أو علماء الأُصْول ، هذه النغمة هى جمْعُ اللغة وقدرتُها على التوفيق بين أداء وظيفتها العملية وأداء وظيفتها الفنية ، وذلك من خلال تعليله لالتزام العرب «إجراءَ اللّواحق المصوَّتة على أعقابِ الكَلِم ونهاياتها على قانونِ قانون ، فى موضعِ موضع ، لا يتعدى فى كل موضع منها صورةً مخصوصة من المجارى». ويقول: إن ذلك لوجهين :

« **أحدهما** : أنها احتاجت إلى فُروق بين المعانى ، وقد كان يمكنها أن تجعلَ لذلك علاماتٍ غيرَ اختلافِ مجارى الأَواخر ـ كما فعل غيرُها من الأُمم ـ لكنها اختصرت ، وجعلت مجاريَ الأَواخر ـ التى احتاجت إليها لتنويع مجارِى القوافى والأَسْجاع وتحسين نهايات الكلمة بالجملة ـ فروقًا بين المعانى، فاجتمع لها فى إجراء الأَواخر على ما أَجرتْها فائدتان .

والوجه الثانى : فى السبب الذى لأَجله التزموا إجراءَ الكلام على قانونِ قانون بحسب موضع موضع ، أَنهم لو أَجروا أَواخر الكَلِم كيف اتفق لم يكن

(١٣٩) منهاج البلغاء لحازم القرطاجنى ٢٢ ، ١٢٣ .

ذلك مَلْذوذًا ، لأن ذلك أَمْرٌ لا يرجع إلى نظام ، ولجَرْى الأُمور على نظام منضَبِط محكم موقعٌ عجيب من النفس بحفْظ المتكلم لنظام كلامه ومقابلته بضروب هيئاته ضروبَ هيئات المعانى اللائقة بها . ولو كان الأمر فى ذلك على غير نظام لما كان للنفوس فى ذلك تَعْجيب ، ولكانت الفصاحةُ مرْقاةً غيرَ معجزةٍ أَحدا »[١٤٠] .

ونحن نذكر ذهاب أَصحاب الأُصول إلى أَن وظيفةَ التحسين فى اللغة قد استغلت إمكانات اللغة فى صورتها الخاصة بأَداء الوظيفة العمليّة . وواضحٌ من حديث حازم أَنه يذهب إلى عكس هذا الرأْى ، أَعنى أَن الوظيفةَ العمليةَ فى الإفهام والتفهيم ـ أَو (البيان) ـ قد استغلت متطلبات التحسين والتعجيب والتزيين ـ من مجىء أَواخر الكلمات على نحو خاص ـ استغلت هذه السمة فى الفرق بين المعانى بغيةَ الإيضاح والتبيين . ويمكن ترجمةُ هذا فى عبارات أُخرى ، بأَن الوظيفة العملية سابقة ، عند علماء الأُصول وجمهور البلاغيين ، على الوظيفة الفنية ، التى استغلت إمكانيات الوظيفة الأُولى . أَما فى رأْى حازم فإن مراعاة الوظيفة الفنية هى الأَسبق ، ومن هنا كان استغلالُ الوظيفة العملية لإمكانات هذه الوظيفة .

وليس هذا بالضبط ـ أعنى أَوليةَ أَىٍّ من الوظيفتين ـ هو ما يعنينا الآن ، وحسْبنا أَن نسجل من خلال فكرة الوظيفة إحساسَهم بوجود هذين المستويين من اللغة ، وبوضوح الفرق بينهما .

وهكذا تلتقى هذه المداخلُ جميعا : الحديثُ عن خصائص الكلام البليغ والفرق بينه وبين الكلام العادى ، والحديثُ عن الفرق بين الشعر والنثر ، والحديثُ عن الضرورات أَو الرُّخص التى يحق للشاعر استغلالُها ، والطابع الذى

---

(١٤٠) منهاج البلغاء ١٢٣ ، ١٢٤ .

تمتاز به ـ لهذا السبب ـ لغةُ الشعر عن سواها ، وأخيرا التمييزُ فى دور اللغة ، أو وظيفتها ، بين اتجاهين أساسيين ينصرف كل منها إلى إشباع أو تلبية حاجات معينة فى حياة الإنسان خلافِ ما يشبعه أو يلبّيه الاتجاهُ الآخر ... تلتقى هذه المداخل جميعها فى الكشف عن مستويين ـ على الأقل ـ من مستويات اللغة .

ومن الممكن اعتبارُ هذه النتيجة تفسيراً للخلاف الذى لاحظناه بين النحاة واللغويين من جانب ، والشعراء والنقاد من جانب آخر ، إذْ كان من الطبيعى إزاءَ قيام النحو واللغة على رعاية المستوى العادى النَّمَطى ، وقيام الشعراء ومعهم النقاد على رعاية المستوى الفنى أن يقومَ الخلاف بين الفريقين على النحو الذى رأينا ، ولذلك تُعَدُّ هذه النتيجة رداً مناسبا على تلك التساؤلات عن السرّ فى وقوع الخلاف بين أصحاب اللغة والنحو من جهة ، والنقاد والشعراء من جهة أخرى ، وهى التساؤلات التى بعث عليها الانصرافُ إلى جانب واحدٍ من جوانب الصورة . وبينما اقتصر البعض على مجرد التعجب وإبداء الدهشة مما فُهِمَ على أنه تعارض فى فهم اللغة الواحدة [١٤١] تجاوز البعضُ من المعنيّين بلغة الأدب مجردَ الدهشة إلى اتّهام النحاة بأنهم لم يصدروا فى بحث ظاهرة مثل ظاهرة الضرورات الشعرية عن وجهة أدبية ، وأنهم لم يُراعوا الطبيعةَ الخاصةَ للغة الشعر [١٤٢] ، وهو مسلكٌ ما كان يدعو إلى استغرابٍ أو تساؤل ـ فضلا عن الاتهام ـ لو أن المتسائلين كانوا على بيّنة من اهتمام كل فريق بمستوىً من الاستخدام اللغوى خلافِ ما يهتم به الفريق الآخر .

---

(١٤١) اللغة والنحو ـ لعباس حسن ١٥٤ .

(١٤٢) (القزاز القيروانى) للمنجى الكعبى ١٦٦ .

وإذا كان أحد هذين المستويين هو ـ فقط ـ الذى يعنينا ـ أقصد المستوى الفنّى ، فإن ملامحه إنما تتكشف ـ كما سبق أن رأينا ـ بفعل المقارنة .. سواء كانت مقارنةً بين القول البليغ بصفة عامة والكلام العادى ، أو بين الشعر والنثر .. وسواءٌ كان الفرق صورا من التحسينات يمتاز بها المستوى الفنى ، أو حيلا أسلوبيةً معيَّنة ، أو رخصا وجوازاتٍ يتمتّع بها هذا المستوى ولا تُتاح للمستوى الآخر .

غير أن اللافتَ فى كل ما سبق هو التقاءُ الفروق على نتيجة أو صفة واحدة ـ على الأقل ـ هى جرأة المستوى الفنى وتمرده على مقاييس الصواب فى المستوى العادى ، وإن كان المستوى الفنى لا يكاد يَغْفُل عن النظر إلى هذه المقاييس التى تشكِّل نوعا من الخلفية ينعكس عليها حجمُ الجرأة أو التمردِ الذى يكون عليه المستوى الفنى سعيا إلى تحقيق غاياتٍ هى بالطبع خلافُ ما يسعى إلى تحقيقه المستوى الآخر . وهو صنيع يتلاقى فيه مع اللغويّين والنقاد العرب المسارُ الذى تتخذه الدراسات الحديثة فى لغة الأدب ، والتى تتخذ هى الأخرى من منطلقات علم اللغة مداخلَ إلى دراسة اللغة الأدبية ، والكشف عن الخواصِّ التى تمتاز بها عن اللغة فى الاستخدام العادى .

وإزاءَ هذه النتيجة ، وإزاءَ الاكتفاءِ فى هذا الفصل بنوع من العرض المتوازى لكلا المستويين يكون من المفيد أن نقف عند طبيعة العلاقة بينهما ، من واقع الصفات التى تصوَّروها لكلٍّ منهما ، وتوضيحها بقدر الإمكان ، وهذا ما يضطلع به القسم الثانى من هذا البحث .

القِسْمُ الثَّانِي

العلاقة بين المستويين



تمهيد

إذا كان القسمُ السابق قد وصل بنا إلى وجود مستويين – على الأقل – من استخدام اللغة ، أحدهما يمكن أن نطلق عليه المستوى العادى ، أو المستوى النمطى ، والآخر يمكن أن نسميَه المستوى الفنى ، أو اللغة الفنية .. وإذا كانت مسؤوليةُ هذا البحث هى – فى المقام الأول – توضيح الخصائص والسِّمات التى يمتاز بها المستوى الأخير .. فإنّ هذه السماتِ يمكن – فى تصورى – أن تظهرَ بوضوح من خلال استعراض العلاقة بين المستويين ، إذْ من الطبيعى أن صفاتِ أحدهما تتضح جليةً بالانعكاس على سمات المستوى الآخر .

ويضطلع هذا القسمُ باستعراض العلاقة بين المستويَيْن ، ومن الممكن تناولُ هذه العلاقة – أو تصوُّرها والنظر إليها من زوايا ثلاث :

الأولى : توضّح اصطلاحيةَ المستوى العادى وفرديّةَ المستوى الفنى .

الثانية : توضح سبْقَ المستوى العادى ولحُوقَ المستوى الفنى .

أما النظر من الزاوية الثالثة فيكشف عما نصطلح على تسميته بـ «مثاليّة» المستوى العادى و «انحراف» المستوى الفنى .

وتكوّن هذه الخطواتُ فصولاً ثلاثة هى عمادُ هذا القسم . ونظراً للملابسات الكثيرة المحيطة بصفة الانحراف فى اللغة الفنية .. فإن استيفاءَ بحثها قد تطلّب عقد فصل رابع يقوم على توضيح بعض هذه الملابسات ، ويتناول العلاقة بين اللغة الأدبية كما صوّروها وتلك الظواهر التى أُطلق عليها (الرُّخَص) أو (الضرائر) .



الفصل الأول

الاصطلاحى والفردى

قلنا إن الزاوية الأُولىَ التى يمكن النظرُ من خلالها إلى العلاقة بين مستويى اللغة ـ أو اللغة العاديّة واللغة الفنية ـ هى اصطلاحيةُ المستوى الأول وعرفيّتُهُ وشيوعُه، وخصوصيّة المستوَى الآخر وفرديّتُه . فاللغة العاديةُ لغة متعارَف عليها من الجميع، مباحةٌ لهم، لا يتفاضلون فى العلم بها أو استخدامها، أمّا اللغةُ الفنية فهى من نتاج الفرّد المبدِع، وهى لذلك فرديّة تَصدُر عن عبقرية البليغ، وتتحدّى ما هو نمطى اصطلاحى .

وبوسعنا أن نتلمّسَ الطريق إلى تأكيد اصطلاحية المستوى العادى –فى رأيهم ـ من خلال أكثر من مدخل، من بينها **حديثهم عن العلاقة بين الألفاظ ومدلولاتها** ، وهو حديث تفرَّع فى أربعة اتجاهات يُوجزها الفخْر الرازى فى أن «كوْن اللفظ مُفيداً للمعنى إما أن يكونَ لذاته، أو بالوضْع، سواء كان الوضْعُ من الله تعالَى أو منَ الناس، أو بعضه من اللهَ تعالى وبعضه من الناس. فهذه احتمالات أربعة :

الأول : مذهب عبّاد بن سليمان الصَّيْمَرِىّ .

الثانى : وهو القول بالتوْقيف .. مذهب الأشْعَرِىّ وابن فُورَك .

الثالث : وهو القول بالاصطلاح .. مذهب أبى هاشم وأتباعه .

الرابع : وهو القول بأن بعضَه توقيفىٌّ وبعضه اصطلاحىٌّ . وفيه قولان : منهم من قال : ابتداءُ اللغات يقع بالاصطلاح والباقى لا يمتنع أن يحصُل بالتّوقيف ، ومنهم من عكَسَ الأمْرَ وقال : القدْرُ الضرورى الذى يقع به

الاصطلاح توقيفيٌّ، والباقي اصطلاحي، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق »[1] .

وقد اتخذ الحديثُ بين أصحاب هذه الاتجاهات واجهةَ الكلام عن أصل اللغة ، وهو حديث تتردّد الآراءُ حول عدم جدواه في البحث اللغوي ، بل إن ڤندريس يُخرج القضيةَ برُمتها من نطاق علم اللغة[2] ، إلا أنه ـ رغم ذلك ـ ستظل له في محيط الدراسات العربية أهميتُه ، خاصة في مجالات العقائد واللغة والنقد ، وذلك بحكم الآثار التي كانت له في اتجاهات هذه العلوم ، وأيضًا بحكم النتائج التي يرتّبها البعضُ على مواقف العلماء من هذه القضايا ، وهي النتائجُ التي تكون في بعض الأحيان محلا للنظر[3] .

وقد دارت معظمُ حجج القائلين بالتوقيف حول قوله تعالى ﴿ وَعلَّمَ آدمَ الأسْماءَ كلَّها ﴾ وهي الآية التي يعودون في تفسيرها ـ أو تفاسيرها ـ إلى ابن عبّاس الذي كان يقول : « علَّمهُ الأسْماءَ كلَّها ، وهي هذه التي يتعارفها الناس من دابَّة وأرضٍ وسهْلٍ وجبَل ... وأشباه ذلك »[4] وجاءَ في تفسير القُرطُبي «قال ابنُ عباس وعكرمةُ وقتادة ومُجاهد وابنُ جُبْير : علَّمهُ أسماءَ جميع الأشياء كلها، جليلها وحقيرها ... قال ابنُ خويْزمنداذ : في هذه الآية دليل على أن اللغة العربية مأخوذة توقيفًا، وأن الله تعالى علمها آدمَ عليه السلام جملةً وتفصيلا ، وكذلك قال ابنُ عباس : علمه أسماءَ كلِّ شيءٍ حتى الجَفنة والمِحْلَب .

---

(١) المحصول للفخر الرازي ١٠٥ ، ١٠٦ وراجع إجمالا لهذه الآراء نقلاً عن الرازي وشراحه في (المزهر) ١٦/١ .

(٢) اللغة – ڤندريس ٢٩ ، وراجع : اللغة بين العقل والمغامرة لمصطفى مندور ٩٩ .

(٣) راجع : نظرية المعنى في النقد العربي لمصطفى ناصف ٤٦ ، ٤٧ .

(٤) الصاحبي لابن فارس ٥ .

وروى شيبانُ عن قتَادةَ قال : علم آدمَ من الأسماء، أسماءَ خلْقه، ما لم يعلِّم الملائكةَ وسمَّى كلَّ شيءٍ باسمه وأنْحى منفعةَ كلِّ شيءٍ إلى جنسه .. وقال الطَّبَريُّ : علمه أسماءَ الملائكة وذرِّيته ، واختار هذا ورجَّحه بقوله (ثم عرضَهُم على الملائكة) »[٥] « وأخرجه إسحاقُ بنُ بشرٍ في كتاب (المبتدأ) وابنُ عَساكر في (تاريخ دمشق) عن عَطاءٍ قال : يا آدمُ أنبئْهمْ بأسمائهم ، فقال آدم : هذه ناقةٌ، جملٌ، بقرةٌ، شاةٌ ، وفرَس، وهو من خلق ربِّي . فكل شيءٍ سمَّى آدمُ فهو اسْمه إلى يوم القيامة ، وجعل يدعو كلَّ شيءٍ باسمه »[٦] .

وقد توسع اللاحقون في سَوْق الأدلة على التوقيف ، وتفريعها إلى نقليَّة وعقلية ، كما وسَّعوا دائرتَه ، فلم تعُدْ مقصورةً على الأسماء وإنما شملت الأفعالَ والحروفَ أيضًا ، وهذا ما يبدو من أحد الأدلَّة النقلية التي أوردها الفَخْرُ الرازي : « احتجّ القائلون بالتوقيف بالمنقول والمعْقول ، أما المنقولُ فمن ثلاثة أوجه : أحدُها : قوله تعالى ﴿ وعلَّمَ آدمَ الأسْماءَ كُلَّها ﴾ دلّ هذا على أن الأسماءَ توْقيفيَّة . وإذْ ثبَتَ ذلك في الأسماءَ ثبَتَ أيضًا في الأفعال والحروف من ثلاثة أوجه ، الأول : أنه لا قائلَ بالفرق . والثاني : أن التكلُّمَ بالأسْماء وحدَها متعذِّر فلا بدّ معَ تعليم الأسماء من تعليم الأفعال والحروف .. والثالث أنّ الاسمَ إنّما سُمِّيَ اسمًا لكوْنه علامةً على مسمّاه ، والأفعالُ والحروفُ كذلك ، فهي أسماء أيضًا » [٧] .

ومن ناحية أخرى تزعمت المعتزلة القولَ بالاصطلاح[٨] . «وقال

---

(٥) تفسير القرطبي ٢٨٢/١ .

(٦) المزهر ٢٩/١،٣٠ .

(٧) المحصول للرازي ٩-١١ . وراجع : (نهاية السُّول) ٢٣/٢-٢٥ .

(٨) راجع في قول أبي هاشم الجُبّائي – من المعتزلة – بالاصطلاح : المحصول للرازي ١٠٥ .

أبو الفتح بن برهان في كتاب (الوصول إلى الأصول) : ذهبتْ المعتزلة إلى أن اللغة بأسرها تثبتُ اصطلاحًا ... وعمدةُ المعتزلة أن اللغات لا تدل على مدلولاتها كالدلالة العقلية ، ولهذا المعنى يجوز اختلافُها ، ولو ثبتَتْ توقيفًا من جهة الله تعالى لكان ينبغي أن يخلقَ الله العلمَ بالصِّيغة ، ثم يخلق العلمَ بالمدلول ، ثم يخلق لنا العلمَ بجعل الصيغة دليلاً على ذلك المدلُول ، ولو خلقَ لنا العلمَ بصفاته لجاز أن يخلُقَ لنا العلمَ بذاته ، ولو خلق لنا العلمَ بذاته بَطَلَ التكليف ، وبَطَلَتْ المحنةُ »[9] .

وكما استند أصحابُ التوقيف في تأْييد مذهبهم إلى المنقول والمعْقُول ... كذلك فعل أصحابُ الاصطلاح ، فاحتجوا – من طريق المنقول – بقوله تعالى : ﴿ ومَا أَرْسَلْنَا منْ رسُولٍ إلاَّ بلسَانِ قَوْمه ﴾ ، وقالوا : « هذا يقتضى تقدُّمَ اللغة على بعثة الرسولِ ، فلو كانتَ اللغة توقيفيَّةً ، والتوقيفُ لا يحصل إلا بالبعثة – لزم الدَّوْرُ ، وهو مُحال »[10] . كما أجابوا أصحابَ التوقيف فى تمسّكهم بقوله ﴿ وعلَّمَ آدمَ الأَسْماءَ كلَّها ﴾ بقولهم : « لمَ لا يجُوزُ أن يكون المرادُ من التعليم : أنه تعالى ألْهمَهَ الاحتياجَ إلى هذه الألفاظ ، وأعطاه من العلوم ما لأجْلها قَدَرَ على هذا الوضع »[11] .

وكان هذا التعارضُ – فيما يبدو – وراءَ ذهاب البعض إلى تجويز كلٍّ من الاتّجاهين ، إذْ ليسَ هناك ما يمنع أَيَّهما عقْلا ، ولا ما يقطع بأيِّهما عقلا أيضاً، فقال القاضى أبو بكر: « يجوز أن يثبُت اصطلاحا ، ويجوز أن يثبُت بعضُه توقيفًا وبعضُه اصطلاحًا، والكلّ ممكن، وعمدة القاضى أنّ الممكنَ هو الذى لو قُدِّرَ

---

(٩) المزهر : ٢٠/١ .

(١٠) المحصول ١١١ .

(١١) المحصول ١١٣ .

موجوداً لم يعرضْ لوجوده مُحال، ويُعلم أن هذه الوجوه لو قُدِّرتْ لم يَعرضْ من وجـودها محال ، فوجـب قطـعُ القـول بإمكانها »(١٢) وقال إمام الحَرَميْن فى (البرهان) : اختلف أربابُ الأُصول فى مأخذ اللغات، فذهب ذاهبون إلى أنها توقيفٌ من الله تعالى ، وصار صائرونَ إلى أنها تَثْبت اصطلاحا وتواطُؤا ... والمختارُ عندنا أنّ العقل يجُوِّز ذلك كلَّه ولا أحدَ يمنع جواز ثبوث العُلوم الضرورية على النحو المبيَّن . فإن قيل : فقد أثبتُّم الجوازَ فى الوجهين عموماً، فما الذى اتفق عندكم وقوعُه ؟ قلنا : ليس هذا مما يُتَطرَّق إليه بمسالك العقول، فإنَّ وقوعَ الجائز لايستدَرك إلا بالسمْع المحْض، ولم يثبُت عندنا سمعٌ قاطعٌ فيما كان من ذلك، وليس فى قـوله تعـالى: ﴿وعلَّمَ آدمَ الأسـمـاءَ كلَّهَـا ﴾ دليلٌ على أحـد الجائزيْن »(١٣) .

وقال الغزالى فى (المَنْخُول) ... نحن نجوِّزُ كونَها اصطلاحيةً ... ويجُوز كونُها توْقيفيّة ... يجوز فى العقل كلٌّ واحد منهما ... وأما وقوعُ أحد الجائزيْن فلا يُستَدْرك بالعقل ، ولا دليلَ فى السمْع ، وقولُه تعالى : ﴿وعلَّم آدمَ الأسماء كلَّهَا ﴾ ظاهرٌ فى كونه توقيفيا ، وليس بقاطع ، ويحتمَل كونُها مصطلحًا عليها من خلْق الله تعالى قبل آدم»(١٤) .

أما الاتجاهُ الثالث فهو الاتجاه القائل بوجود علاقة طبيعية بين اللفظ ومدلوله، بمعنى أنّ هذه العلاقةَ ليست نتاجًا للتوقيف من الله تعالى، ولا هى من نتاج المُواضَعَة من الناس ، ولكنّ أساسها خصائص ذاتية فى المُسَمَّى تقودُ إلى أن يُطلَقَ عليه هذا الاسمُ بالذات دون سواه . وقد ذهب إلى ذلك عبّاد بنُ سليمان الصَّيْمَرِيّ ـ من المعتزلة ـ فقال « إن بين اللفظ ومَدْلوله مناسبةً طبيعيةً حاملةً

(١٢) المزهر ٢٠/١ .

(١٣) المزهر ٢١/١، ٢٢ .

(١٤) المزهر ٢٢/١، ٢٣ .

للواضع على أن يضع ، قال : وإلاَّ لكان تخصيصُ الاسم المعيّن بالمُسَمَّى المعيَّن ترجيحًا من غير مرجِّح . وكان بعضُ من يرى رأيَه يقول إنه يعرف مناسبةً بين الألفاظ ومعانيها »[١٥] .

ومثل ما سبقه من الآراء وجد كلامُ عبّاد من يردّ عليه وينقضُه فقال الفخر الرازى : « الذى يدلّ على فساد قول عبّاد بن سليمان ... أن دلالةَ الألفاظ لو كانت ذاتيةً لما اختلفتْ باختلاف النواحى والأُمم ، ولاهتدىَ كلُّ إنسان إلى كلّ لغة ، وبُطلانُ اللازم يدلّ على بُطْلان الملزوم »[١٦] .

أما الاتجاه الرابع ، والذى يجمعَ بين القول بالتوقيف والقول بالتواضع، والذى يدورُ حول فكر الحاجة إلى التوقيف فى قدْر من اللغة يمكن للناس عن طريقه التواضعُ والاصطلاح ـ أو العكس ـ أى لحاجة إلى التواضُع على قدْر من اللغة، ثم لا يمتنع التوقيفُ فى الباقى ، فمن أتباعه الأُستاذ أبو إسحاق الإسفراينى، وقد ذهب إلى الرأى الأول فقال « إن القدْر الذى يدعو فيه الإنسانُ غيرهَ إلى التواضع يثبُت توقيفًا ، وما عدا ذلك يجوز أن يثبُت بكلٍ واحد من الطريقين ... وعمدةُ الأستاذ ... أن القدرَ الذى يدعو به الإنسانُ غيرهَ إلى التواضع لو ثبت اصطلاحًا لافتقر إلى اصطلاح آخر يتقدمه ، وهكذا ... فيتسلسل إلى ما لانهاية » . ولم يذكر الفخرُ الرازى أحدًا من القائلين بالرأى الثانى واكتفى بالقول بأنه « مذهب قوم »[١٧] .

وقد توزّعت هذه الاتجاهاتُ مواقفَ علماءِ اللغة والنقد ، فذهب ابنُ فارس

---

(١٥) المزهر ٤٧/١ ، وجدير بالذكر أن قضية المواضعة وقضية العلاقة الطبيعية بين الدالّ والمدلول مشارةٌ فى الفكر اليونانى القديم ، راجع كتاب (جابر بن حيان) لزكى نجيب محمود ١٢٦ ، واللغة بين العقل والمغامرة لمصطفى مندور ١٧ .

(١٦) المحصول ١٠٦ .

(١٧) المزهر ٢٠/١ ، ٢١ .

إلى « أن لغةَ العربِ تَوْقيفٌ »[١٧م] . وحكى ابنُ جنى عن أُستاذه أبى عليٍّ الفارسى قولَه عن اللغة : « هى من عند الله » محتجًّا لذلك بقوله تعالى : ﴿وعلَّمَ آدمَ الأسْماءَ ...﴾[١٨]، وهى نفسَ الآية التى استند إليها ابن فارس.

أما ابنُ جنى ـ الذى قدَّمَ فى (الخَصائص) عرضًا للآراء المختلفة فى أصل اللغة[١٩] فرغم ما يبدُو من وصفه للقول بأَنّ « أصلَ اللغات كلِّها إنمَا هو من الأصْوات المسموعات ، كدوىِّ الريح وحنينِ الرعْد » بأنه « وجْهٌ صالح ومذهب متقبَّلٌ » من ابتعاده عن فكرة التّوْقيف ... بالرغم من ذلك فليس فى حديثه ما يرجِّح أخذَه بأحدَ الرأييْن ـ الاصطلاح أو التّوقيف ـ إذْ صرّح ـ بعد عرضه لكلٍّ من الموقفين ـ بما يُفهم منه عجزهُ عن الترجيح بينهما أمام تَساوى مرجِّحات كلٍّ منهما[٢٠] .

وأما ابنُ سنان الخَفاجى (ت٤٦٦) وهو من المعتزلة ، فكان صريحًا فى القول بالمواضعة فى نشأة اللغة[٢١] .

وليس الغرضُ من تسجيل هذه الاتجاهات أن نعرضَها فى ذاتها، وإنما لما نرجوه من إيراد هذا القدر ـ القليلِ جداً بالقياس إلى حصيلة مناقشاتهم فيها ـ من إلقاء الضوء على نظرتهم إلى المستوى العادى من اللغة ، والكشف ـ بالتالى ـ عن نوع العلاقة التى ارْتأَوْها بين هذا المستوى وبين المستوى الخاص باللغة الأدبية، فقد « كان البيانيون [كما يقول تمّام حسان] دائما على ذُكْرٍ من الطبيعة العُرفية لوضع الكلمة ، ومن تخصيص كلّ كلمة بمعنى تدل عليه

(١٧م) الصاحبى لابن فارس ٥ .

(١٨) الخصائص ١/ ٤٠ .

(١٩) الخصائص ١/ ٤٠-٤٧ .

(٢٠) الخصائص ١/ ٤٧ ، المزهر ١/ ١٥ ، ١٦ . ويلاحظ الاضطراب فى فهم موقف ابن جنى من القضية فى (الرواية والاستشهاد باللغة) لمحمد عيد ٢٥٧ ، ٢٥٨ .

(٢١) سر الفصاحة لابن سنان ٣٩ ، تاريخ النقد العربى لمحمد زغلول سلام ٢/ ٢٥٥ .

بحسب الوضع، فلا تكون أوسعَ منه ولا أضيقَ فى الدلالة ، و... يختلف معنى الوضْع ... عن معنى الاستعمال فى دراسة علم البيان ، فالواضع يضع اللفظ لمعنًى مطابقٍ فتكون دلالته على هذا المعنى من باب (الحقيقة)»[٢٢]. ويدل هذا على الصلة الوطيدة بين قضيتى الدلالة وأصل اللغة، وهى ما يعللها مصطفى مندور بعواملَ من بينها قضية الإعجاز البيانى للقرآن ، وما تولّد عنها من تفسيرات شتى لهذا الإعجاز ، ثم قدرة اللغة العربية على تمثُّل القضايا والأفكار التى احتكّت بها بعد أن تمت الفتوحاتُ الإسلامية ، مما ولّد فى نفوس اللغويّين مزجًا بين نشأة اللغة وعلاقة اللفظ بالدلالة[٢٣] .

ونحن نعرف حديثَ البلاغيّين واللغويين عما سموه بـ (المعنى الوضْعى) و (الاستعمال الحقيقى)، وذلك لأن اللغةَ مواضعةٌ، ولأن الواضعَ ـ سواء كان هو الله سبحانه وتعالى أو كان البشرَ ـ قد حَمَّل كلّ لفظة دلالتَها الخاصةَ بها، بل هداهم إلى كثير من وجوه الاستخدام بما يكفى لقضاء حاجاتهم العملية عن طريق اللغة .

هذه الأفكارُ وغيرها نجدُها فى حديثهم عن القدْر الذى يشمله التواضع ، حيث تتعدّدُ إجاباتُهم عن هذا السؤال ، فجاءَ فى (المزهر) للسيوطى «اختُلف.. هل وضع الواضعُ المفردات والمركّبات الإسنادية ، أو المفردات خاصةً دون المركبات الإسنادية؟ فذهب الرازى وابنُ الحاجب وابنُ مالك وغيرُهم إلى الثانى، **وقالوا : ليس المركّب بموضوع** ، وإلاّ لتوقّف استعمالُ الجمل على النقْل عن العرب كالمفردات »[٢٤]. وحكى ابنُ إيَاز ـ جمالُ الدين أبو محمد الحسين ابن بدر (ت٦٨١) عن شيخه سعد الدين قولَه : « إن واضعَ اللغة لم يضع

(٢٢) اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان ١٩ .

(٢٣) اللغة بين العقل والمغامرة ٤٤ ، ٤٥ .

(٢٤) المزهر ١/٤٠.

الجملَ كما وضع المفردات، بل ترك الجملَ إلى اختيار المتكلم، يبّين ذلك أن حال الجُمل لو كانت حالَ المفردات لكان استعمالُ الجمل وفهمُ معانيها متوقفا على نقلها عن العرب كما كانت المفرداتُ كذلك، ولوجب على أهل اللغة أن يتتبّعوا الجملَ ويُودِعُوها كتبَهم كما فعلوا ذلك بالمفردات، ولأن المركبات دلالتها على معناها التركيبي بالعقل لابالوضع»[٢٥].

«وقال الزركشي في (البحْر المحيط)، لا خلافَ أن المفرادت موضوعةٌ، كوضع لفظ (إنسان) للحيوان الناطق ، وكوضع (قام) لحدوث القيام في زمن مخصوص، وكوضع (لَعَلَّ) للترجّي ونحوها. واختلفوا في المركّبات نحو (قامَ زيدٌ) و (عمرٌو منطلق) فقيل: ليست موضوعةً، ولهذا لم يتكلم أهلُ اللغة في المركبات ، ولا في تأليفها ، وإنما تكلّموا في وضع المفردات...»[٢٦]، ونحوٌ من هذا ذهب إليه السّبْكي في (عروس الأفراح) فقال إنّ «أساس الوضْع للمفرد.. والعرب استعملت أوزانًا للجُموع سوَّغْت بها للمستعمِل أن يجمَع ما شاءَ على وزنها»[٢٧] .

ورأى آخرون أن الوضعَ يشملُ المركّبات أيضًا، فقالوا « وضعت (زيدٌ قائمٌ) للإسناد دون التقوية في مفرداته ، ولا تنافي بين وضْعها مفردةً للإسناد بدون التقْوية ، ووضعها مركبةً للتّقوية ، ولا تختلف باختلاف اللغات ، فالمضاف مقدَّم على المضاف إليه في بعض اللغات ، ومؤخرٌ عنه في بعض ، ولو كانت عقليّةً لفُهِمَ المعنى واحدًا ، سواءٌ تقدم المضافُ على المضاف إليه أو تأخّر »[٢٨].

---

(٢٥) البحر المحيط للزركشي ٢٣٤/٢ ، المزهر ٤٠/١ ، وقد أعاده ص٤٤ نقلا عن الزركشي.

(٢٦) البحر المحيط للزركشي ٢٣٣/٢ ، المزهر ٤٣/١ .

(٢٧) عروس الأفراح – شروح التلخيص ٣٣٢/١.

(٢٨) المزهر ٤٤/١.

وجاءَ في شرحِ عَضُد الملّة على مختصرِ ابن الحاجب : « أقول : المُركَّب ضَرْبان : جملةٌ وغيرُ جملَة ، فالجملة ما وُضع لإفادة نسبة ، أي لإعطاء ما يُطلب فيها من تعيين أحد طرفيْها بعيْنه ، ولا يتأتّى إلاّ في اسمْين أو في اسم وفعل »[29] كذلك « رجَّح القَرافي والتَاجُ السُّبْكي في (جَمْع الجَوامع) وغيرُهما من أهل الأُصول أنه موضوع ، لأن العربَ حَجَرتْ في التراكيب كما حجرت في المفردات »[29م] وعزا البعض هذا الرأيَ للجمهور وقالوا : إنّ مما يدلّ على تعرّض العرب بالوضْع للمركّبات نصُّهم على أنّ بعض التراكيب تدخل في كلامهم الصّحيح ، وأن بعضَها لا يدخل »[30] .

« وقال أبو حيان في (شرح التسهيل) : العجَب ممن يُجيز تركيباً مَا في لغة من اللّغات من غير أن يسمعَ من ذلك التركيبِ نظائرَ ، وهل التراكيب العَربيةُ إلاّ كالمفردات اللّغوية ؟ فكما لايجوز إحداثُ لفظ مفرد ، كذلك لا يجوز في التراكيب ، لأنّ جميعَ ذلك أمورٌ وضعية ، والأُمور الوضعية تحتاج إلى سماع من أهلِ ذلك اللسان ، والفرق بين علم النحو وبين علم اللغة أنّ علم النحو موضوعهُ أمورٌ كلية ، وموضوع علم اللغة أشياء جزئية ، وقد اشتركا معًا في الوضع »[30م].

وقد توسعَ البعضُ في المدى الذي يشمله الوضعُ والتوقيف ، فذهب ابنُ فارسٍ إلى شموله لظاهرةِ الترادُف ، فصرّح بأنه « إن قال قائلٌ : أفتقولون في قولنا: سيْفٌ وحسامٌ وعَضْبٌ .. إلى غير ذلك من أوصافه إنه توقيفٌ حتى لا يكونَ شيءٌ منه مصطلَحًا عليه ؟ قيل له : كذلك نقول »[31] . كما جعله ـ هو

(٢٩) شرح عضد الملة على (مختصر المنتهى) لابن الحاجب ٣٨.

(٢٩م) المزهر ١ / ٤٠ .

(٣٠) المزهر ٤٥/١.

(٣٠م) المزهر ١ / ٤٣ .

(٣١) المزهر ٩/١.

وغيره ـ شاملاً للاشتقاق أيضا ، فقال ابنُ فارس : « أجْمَعَ أهلُ اللغة ـ إلاّ مَنْ شذَّ منهم ـ أن للغُة العرب قياسًا ، وأن العرب تشتقّ بعضَ الكلام من بعض ، وأن اسمَ الجنّ مَشتقّ من الاجتنان .. وأن الإنْسَ من الظهور .. وعلى هذا سائرُ كلام العرب، عَلِمَ ذلك من علِم وجَهله مَنْ جهل قلنا : وهذا أيضا مبنيٌّ على ما تقدم ، من قولنا في التوقيف ، فإن الذى وقّفنا على أن (الاجتنان) للتستُّر ، هو الذى وقّفنا على أن (الجنّ) مشتقّ منه، وليس لنا اليومَ أنَ نخترع ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياسا لم يقيسوه، لأن في ذلك فسادَ اللغة وبُطلانَ حقائقها، ونكتة الباب أن اللغةَ لا تؤخَذ قياسا نقيسُه الآن نحن»[٣٢].«وقال ابنُ دحْيةَ (ت٦٣٣) في (التّنْوير) : الاشتقاقُ من أغرب كلام العرب،وهو ثابتٌ عن الله تعالى بنقْل العُدول عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.. فمن ذلك قوله فيما صحّ عنه:(يقول الله: أنا الرّحمَن، خلقتُ الرَّحمَ، وشققْت لها من اسمى) وغيرُ ذلك من الأحاديث »[٣٣] .

وواضح أننا بإزاء إجماع على الاصطلاح في المفردات ـ سواء بالوضْع ، أو التوقيف ـ في الوقت الذى يبدو فيه الخلافُ حول الترّكيب غيرَ أن هذا الخلافَ يبدو صُوريًا أكثرَ من كونه واقعيًا ، أو ـ بعبارة أُخرى ـ يبدو أنه ساد تفاهم حول القدْر ـ أو المدى ـ الذى يمكن أن تشملَه المواضعة ، بحيث تظل الفرصةُ متاحةً للمتكلّم الفرْد لإثبات ذاته في تعبيرٍ له سماتُه الفرديةُ الخاصة ، وذلك من خلال الصفات النوعية التى تشكّل المستوى اللّغوى العام . وبوسعنا أن نجدَ صورةً من الإحساس بهذا القدْر في نصٍّ من (الحيوان) للجاحظ . ففى سياق الحِوار بين (صاحب الكلب) و (صاحب الدّيك) حولَ مسألة لغويّة ،

(٣٢) الصاحبى ٣٣، وراجع : اللغة بين المعيارية والوصفية لتمام حسان ٦٥.
(٣٣) المزهر ٣٤٦/١.

تُثار قضيةُ الثقة بما يُفتى به الأعْراب فى مسائل اللغة ، حيث يصرِّح صاحبُ الديك بأن الأعْـرابيَّ « ليس ... بقُـدوةٍ إلاَّ فى الجَـرِّ والنّصب والرفْع ، وفى الأسماء ، وأما غير ذلك فقد يُخطئُ فيه ويصيب »(٣٤) . وفى هذا النصّ ما يشير بوضوح إلى الجوانب التى تتّسم ، أو تخضع - من وجهة نظرهم - للمواضعة، وهى الأشكالُ الإعرابية ، بما تتلبّس به من أبواب نحوية بالطَّبع ، ثم دلالات الألفاظ، وهو ما يبدو من استخدام كلمة (الأسْماء) .

وفيما بعد نجد التمييزَ فى عمليّة التركيب بين ما يخضع للاطِّراد والتواضُع، وما يُترك لمقتضيات الاستعمال وقصْد المتكلّم . فصرّح ابن سنان الخفاجى ت٤٦٦ وهو بصدد الحديث عن (الكلام) بأن المعانيَ والفوائدَ تتعلّق فيه بالمواضعة ، لكنه « بعد وقوع التّواضع يحتاج إلى قصْد المتكلِّم له واستعماله فيما قررتْه المواضعة ، ولا يلزم على هذا أن تكونَ المواضعةُ لا تأثيرَ لها، لأنّ فائدةَ المواضعة تمييزُ الصيغة التى متى أردْنا - مثلا - أن نأْمرَ قصدْناها ، وفائدةُ القصْد أنْ تتعلقَ تلك العبارةُ بالمأمور ، وتؤثِّرَ في كونه أمراً به ، فالمواضعةُ تجرى مجرى شحذ السكّين وتقويمِ الآلات ، والقصْدُ يجرى مجرَى استعمال الآلات بحسَبِ ذلك الإعداد »(٣٤م) .

ويزيد الزركشيُّ (ت ٧٩٤) المسألةَ وضوحًا وذلك بصوْغها فيما يشبه القانون، فقال : « الحقّ أن العربَ إنما وضعت أنواعَ المركّبات ، أمّا جزئيّات الأنواعِ فلا، فوضعَتْ باب الفاعل لإسناد كلّ فعل إلى مَنْ صدَر منه، أما الفاعل المخصوص..فلا، وكذلك باب (إنَّ) وأخواتها، أما اسمها المخصوص فلا،

(٣٤) الحيوان ٢/١٥٠، ١٥١ .

(٣٤م) سر الفصاحة لابن سنان ٣٣ .

وكذلك سائر أنواع التراكيب، وأحالتْ المعيَّن على اختيار المتكلّم . فإنْ أراد القائلُ بوضع المركَّباتِ هذا المعنى فصحيحٌ وإلا فممنوع »[٣٥] .

وبصرف النظر عما سبق من تفاصيل ، فقد ساد الاقتناعُ بوضعيّة اللغة فى حدود الاستخدام العاديّ ، بصرف النظر عن الواضع ، وهل هو الله تعالى أو البشر[٣٥م] ، وسواء كان ذلك على مستوى المفرد أو المركّب وهذا ما تؤكّده تعريفاتُهم (للكلمة) و (الكلام) و(اللغة) ، فصارت الكلمة « هى اللفظةُ الموضوعة للمعنى مفردةً ، والمرادُ بالإفراد أنها بمجموعها وُضعت لذلك المعنى دفْعةً واحدة »[٣٦] . أما الكلام فقد صرّح ابنُ جنّى بأنه « كلُّ لفظ مستقلٌ بنفسه مفيد لمعناه ، وهو الذى يسمّيه النحويون الجُمَل »[٣٧] . وذهب ابنُ سنان إلى أن « الكلامَ يتعلق بالمعانى والفوائد بالمواضَعة ، لا لشىءٍ من أحواله ، وهو قبلَ المواضعة إذْ لا اختصاصَ له »[٣٨] ويذكر الفخْر الرازى أن للكلام معنييْن ، فهو يطلَق على المعنى القائم بالنفس ، وعلى الأصوات المتقطّعة ، ثم يقول : إنه

(٣٥) البحر المحيط ٢٣٥/٢ ، وفى المزهر ٤٥/١ كلمة (المعنى) بدلا من (المعيَّن) .

(٣٥م) يتضح وعى المفكرين العرب بمثل هذه النتيجة مما نصّ عليه ابن سينا فى كتاب (العبارة) ، من أنه « سواءٌ كان اللفظ أمرًا ملهمًا وموحًى به ، عَلَّمه من عند الله تعالى معلمٌ أولُ ، أو كان الطبع قد انبعث فى تخصيص معنى بصوت هو أليق به – كما سُميت القطا (قطا) بصوتها ـ أو كان قوم اجتمعوا فاصطلحوا اصطلاحًا ، أو كان شىءٌ من هذا قد سبق فاستحال يسيرًا يسيرًا إلى غيره من حيث لم يشعر به ، أو كان بعض الألفاظ حصل على جهة والبعض الآخر على جهة أُخرى ، فإنها إنما تدل بالتواطؤ ... فالدلالة بالألفاظ إنما استمرّ بها التعارفُ بسبب تراضٍ من المتخاطبين غير ضرورىّ ، حتى إنه وإن فرضناه بحسب المعلم الأول ضروريًا من عند الله أو من جهة أُخرى ، فإنه بحسب المشاركة اصطلاحى ». يراجع كتاب (العبارة) لابن سينا ٣ ، ٤ .

(٣٦) مفتاح العلوم ٤ . (٣٧) الخصائص ١٧/١ .

(٣٨) سر الفصاحة ٣٣ .

لا حاجة فى أُصول الفقه إلى البحث فى المعنى الأول ، أما الكلام بالمعنى الثانى فينقل تعريفَه عن أبى الحُسْين بأنه « المنتظم من الحروف المسموعة المتميِّزة ، المتواضَع عليها »[٣٩] . وبالمثل ينصّ كلّ من الشَّلَوْبِينى (ت٦٤٥) وابنِ عصفور على شرط الإفادة بالوضْع فى تعريف الكلام عندهما[٤٠] .

كذلك الأمْر فى تعريفهم للغة ، أعنى قيامه على فكرة الوضع والاتفاق ، فاللغة عند ابن جنى « أصواتٌ يعبِّر بها كلُّ قوم عن أغراضهم »[٤١] وهى عند ابن سنان « عبارةٌ عما يتواضَع القومُ عليه من الكلام »[٤٢] « وقال ابن الحاجب فى مختصره : حدُّ اللغة كلُّ لفظ وُضع لمعنى ، وقال الإسنوى فى (شرح منهاج الأُصول) : اللغاتُ عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعانى »[٤٣] .

وقد ترتّب على ذلك أن أصبحَ الطريقُ إلى معرفة اللّغة ـ فى مستواها العادى ـ ليس هو العقل ، وإنما هو « النقلُ المَحْض ، أو استنباط العقلِ من النقْل ... وأما العقلُ الصِّرف فلا محلّ له فى ذلك»[٤٤] ، لماذا ؟ لأن دلالَتها هى نتاج الاصطلاح والتّواضع ، ولأنها كذلك فهى قابلةٌ للفهم من جميع الناسِ ، ما داموا قد حصَّلوها بطريق النقل ، ولأنها كذلك أيضًا فإن المقصودَ بها واحدٌ عند-الجميع ، لأن الواضعَ لم يتركْ للمتكلم ـ فى استخدامه العادى للغة ـ حريةَ التغيير ،كما لم يمنح السامعَ فرصةً للتصرُّف فى فهم ما يسمع ، بأن يَزيد أو يَنْقُصَ من دلالة الكلام ، أو إفادته ، لأن هـذه الإفادة ـ فيما يقول

(٣٩) المحصول للرازى ١٠٠ .

(٤٠) راجع : التوطئة لأبى على الشلوبينى ١١٢ ، والمقرّب لابن عصفور ٤٥/١ .

(٤١) الخصائص ٣٣/١ ، وراجع : اللغة بين العقل والمغامرة ٢٧ .

(٤٢) سر الفصاحة ٣٩ .   (٤٣) المزهر ٨/١ .

(٤٤) المزهر ٥٧/١ والرأى لفخر الدين الرازى .

الرازى « تمنع من تَطَرُّق الزيادة والنُّقصان إليها ، لأنكَ إذا نقصْتَ من هذه الألفاظ شيئًا فقد نقصت من المعنى لا محالة ، وإن أقمْتَ مقامَ كل لفظ منها ما يرادفه امتنع أن تزدادَ تلك الإفادةُ قوةً بسبب ذلك ، لأن السامع إذا عرف كونَها موضوعةً بإزاء مفهومات الألفاظ الأوَل كان فهمُهُ منها كفهمه من تلك الألفاظ الأُوَل ، وإن لم يعرفْ ذلكَ لم يفهمْ منها ذلك المعنى ... ولهذا السبب لم يُستعمَلْ في العلوم العقليّة إلاَّ الدلالاتُ الوضعيةُ لعدم احتمالها للزيادة والنّقصان المُوقعَيْن فى الغلط والشُّبهة »[٤٥] .

أكثر من هذا يحدِّد الوضعُ مسافةً زمنية معيَّنةً ليستوعبَ المتلقى دلالةَ الكلام ، فلا محلَّ للتفاوت بالسرعة والبُطْء فى فهْم الدلالات الوضعيْة ، مادام طريق معرفتها التوقيف لا العقل[٤٦] . ويذهب مصطفى مندور إلى أن « مثلَ هذا التحديد يُوشك أن يحَوِّلَ الألفاظَ إلى أداة ميكانيكية تفقد حيويتَها »[٤٧] ، وهذا صحيح بشرط أن يكون محدوداً بالمستوى الوضْعى الاصطلاحى من اللغة ، ومن هنا لا نستطيع أن نرتِّب على مثل هذا الوصف ـ أعنى كوْنَ اللغة متواضعًا عليها أو جاءَت عن طريق التوقيف ـ ما رتَّبه مصطفى ناصف من أنَّ إحساسَهم بأنَّ اللغةَ هبةٌ ومنحة ، أو نوعٌ من التعاهد المصطلَح عليه ... قد ألغى دورَ الإنسان فى الخَلْق ودورَ اللغة أيضًا[٤٨] ، **ذلك أنْ حديثَهم عن التّعاهد والاصطلاح إنما ينصبُّ على المستوى النمطى ، أو العادى ، من اللغة ، وأنه من أجل هذا التعاهد ومن أجل اشتراك الجميع فى معرفة هذا المستوى من اللّغة ـ وهو المستوى العادى ـ رفضَ النقدُ العربّى أن يُسبغ عليه أدنى قدر من القيمة الفنيّة .**

(٤٥) نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ، لفخر الدين الرازى ٩ ،١٠ .
(٤٦) نهاية الإيجاز ١٤ .
(٤٧) اللغة بين العقل والمغامرة ٤٧ .
(٤٨) نظرية المعنى فى النقد العربى لمصطفى ناصف ٤٦ ،٤٧ .

وهذا ما تؤيده التصريحات الكثيرةُ التى لا يكاد يخلو منها كتابٌ فى النقد بأن لغةَ الأدب ليس مرجعُها إلى القدر المتواضَع عليه من اللغة ، لأسباب هى عَيْنُ الصفّات التى يتّسم بها هذا المستوى . فمن ناحية **صرحوا بأن المعرفة بهذا القدر لا تكفى لتكوين ناقدٍ** يكون جديراً بمهـمة التقـييم والحُكم ... وسبق أن رأينا تلميحات إلى مثل هذا الأساس فى رفض الشعراء أن يكونَ بمقدور اللغويّين والنحاة أن يَحكموا فى الشعر ، ومعنى هذا أن معارفَهم اللغويةَ والنحوية المتواضَعَ عليها فى مجال الإعراب ودلالاتَ الألفاظ ، أو - بعبارة قديمة - مواضعات اللغة ... لا تكفى لتبيُّن مافى الشعر من أبعاد فنية تتجاوز هذه المواضَعات . وهكذا رفض الجاحظُ أن يكون علماءُ الغريب كالأصمعى ، أو أصحاب النحو كالأخفش داخلين فى عداد نقّاد الشعر[٤٩] ، وأثنى الصولى ت٣٣٦ على كلّ من المبـرِّد (ت ٢٨٥) وثعلب (ت ٢٩١) بأنهـما مع تقدّمهما فى النحو واللغة لم يتصديا لنقد الشعر ، خاصة شعر المحدثين[٥٠] ، وهو رأى قد يكون محلاً للخلاف لكنه يتّسق مع ما نقول به هنا من إيمان الناقد العربى بأن **العلمَ بمواضعات اللغة لا يكفى لتبيُّن ما فى الشْعر من خصوصية فى توظيف اللغة تتجاوز هذه المواضعات** ، وفى هذا السياق يجىء وصفُ القاضى الجُرجانى لفريقٍ من المهاجمين للمتنبّى بأنهم من قبيل النحاة واللغويّين الذين لا بَصَرَ لهم بصناعة الشـعر[٥١] ، ليُضيف ، فى المقـابل أن « أقلّ الناس حظًا فى هذه الصناعة مَن اقتصر فى اختياره ونفْيه ، وفى استجادته واستسقاطه على سلامة الوزن وإقامة الإعراب وأداء اللغة »[٥١م].

---

(٤٩) الكشف عن مساوئ المتنبى ٢٤٣ .

(٥٠) (رسالة الصولى إلى مزاحم بن فاتك) منشورة مع أخبار أبى تمام للصولى ٧ - ٩ .

(٥١) الوساطة ٤٣٤ ، هذا ، وقد سبق لنا إيراد العديد من النصوص التى تؤيّد هذه النظرة ، وذلك فى الفصل الأول من القسم الأول عند الحديث عن الصراع بين اللغويين والنقاد .

(٥١م) الوساطة ٤١٣ .

وإذا كان ذلك تأكيداً لاعتقادهم بأن المعرفةَ بمكوِّنات المستوى الاصطلاحى من اللغة لا تكفى لتكوين ناقد ، ولا للحكم على الشعر ، فإنهم **قد أكّدوا بالمثل أنّ المعرفةَ بمكونات هذا المستوى لا تُنشئ أدبا ، ولاتكوِّن أديبا** ، ويورد ابنُ قتيبةَ (ت٢٧٦) مقطوعةً شعرية للخَليل بن أحمد ثم يُعقِّب عليها بقوله: إنَّ « هذا الشعرَ بيِّنُ التكلُّف ردىءُ الصنعة ، وكذلك أشعار العلماء ، ليس فيها شيء جاءَ عن إسْماح وسهُولة ، كشعر الأصْمعيّ وشعر ابن المُقَفَّع وشعر الخليل، خلا خلفِ الأحمر، فإنه كان أجودَهم طبعًا»[٥٢]، ومن الطريف أن نجد للأصمعى بيتين يحملان هذا المعنى[٥٢م] كما نجد اعترافًا مماثلا لأبى علىٍّ الفارسى[٥٣].

ورداً على تباهى أصحاب أبى تمام بعلم صاحبهم بالشّعر والرواية ، وقولهم إنّ « الشاعرَ العالمَ أفضلُ من الشاعر غير العالم » قال أصحابُ البحترى : إن « الخليل بن أحمد [كان] عالما شاعراً ، وكان الأصمعى عالما شاعراً ، وكان الكسائى كذلك ، وكان خلف بن حيّان الأحمر أشعرَ العلماء ، وما بلغ بهم العلمُ طبقةَ مَن كان فى زمانهم من الشعراء غير العلماء ، فقد صار التجويدُ فى الشّعر ليست علتُه العلم ، ولو كانت علتُه العلم لكان مَنْ يتعاطاه من العلماء أشعرَ ممّن ليس بعالم »[٥٤] ، وهى نظرة أكّدها ابنُ سنان الخفاجى[٥٤م] وتابعها ابنُ الأثير الذى ضرب مثلاً بانحطاط شعر ابن دُرَيْد رغم معرفته الغزيرة باللغة وعلم الأدب[٥٥] . وذكر المظفَّر العَلَوى فى (نضْرة الإغريض) أن «منْ فَضيلة

---

(٥٢) الشعر والشعراء ٧٦/١.

(٥٢م) العمدة ١ / ١١٧ .

(٥٣) إرشاد الأريب لياقوت ٢٥١/٧ .

(٥٤) الموازنة ١ /٢٥ .

(٥٤م) سرّ الفصاحة ٢٧٣ .

(٥٥) المثل السائر ١٧٥/١ .

الشعـر أنَّ العلماءَ بالأدب لا يستطيعون نظمَ البيتِ الفذِّ منه ، مع عدم الطبيعة فى نظمه ... و ... مع معرفتهم بأدواتها ، وقبضهم على أزمَّة آلاتها »[٥٦] .

وفى (إرشاد الأريب) لياقوت خبرٌ طريف ، وتشبيهٌ للنحاة الذين ينفد عمرُ الواحد منهم فى النحو « ولا يتجاوزه إلى شيءٍ من الأدب ـ الذى يرادُ النحوُ لأجله ـ من البلاغة وقول الشعر » بأنَّ « مثلهم مثَلُ الذى يعملُ الموازين ، وليس عندهُ ما يزنُ فيها »[٥٧] .

ومن هنا كان انصرافُهم عن جعل شرائط الصحة هذه ـ مما يدخل فى عداد المواضعات ـ داخلةً فى معايير الحكْم على الشّعر وتقييمه ، فأكّدوا أن اشتمالَ الكلام على هذه الشروط لا يشكِّل ـ فى ذاته ـ ميزةً من الناحية الفنّية، كما أن افتقادَه لها لا ينحطّ إلى مستوى النقيصة . ونحن نذكر أن علماءَ القرْن الثانى ـ ممن شغلوا وظيفة النقّاد وعلماءِ اللّغة فى نفس الوقت ـ قد ميّزوا فى عملهم بين ما يقوم على تسجيل الجوانب الاصطلاحية فى الآثار اللغوية ، وبين ما يمتدُّ إلى آفاق فنيّة أرحبَ ، وقد اقتصروا فى الجانب الأول على مراعاة هذه المواضَعات التى حرَصوا ـ فيما يقولون ـ على استخلاصها من مصادر اللغة النقية، أما فى الجانب الآخر فقد تسامحوا فى هذه المواضعات ، أو ، على الأقل، لم يركزوا عليها ، بحكم كونها لا تمثل الجوهرَ الفنّى الحقيقى فى الشعر[٥٨] إلى جانب هذا نجد المتجادلين فى أشهر حوار عرفه تاريخ النقد العربى ـ أقصد الحوارَ حول أبى تمام والبُحترى ـ يتفقـون على تنحيـة ما وقع فيه الشـاعران من

---

(٥٦) نضرة الإغريض ٣٥٨.

(٥٧) ياقوت ٢٤٨/٢.

(٥٨) راجع : فكرة الابتكار فى النقد العربى – رسالة ماجستير من جامعة القاهرة – ١٩٧٠ – إعداد عبد الحكيم راضى ص ١٤٠.

« الغلط والخطأ واللحون » وإخراجها من موضوعات النقاش[٥٩] .

ولابن جنّى كلام كثير مؤدّاه أن جانبَ الإعراب ومواضَعات اللغة ليس مما يُعتبَر فى الحكم على المستوى الفنى فى الشعر ، ولا هو مما يُنعى على الشاعر تجاوزُه[٦٠] .

وسبق أن أشرنا إلى إلحاح عبد القاهر ، وتَكْراره الحديثَ عن الخاصيّة النوعية للّغة الأدبية ، وقد جعل وسيلَته إلى ذلك حديثَه عن مجموعة الظواهر التى لا تُسهم فى تكوين هذه الخاصيّة ، مثل ظاهرة الإعراب وطبيعة أصوات اللغة ، ومبدأ المواضَعة على دلالاتها .. إلخ[٦١] .

ونقطة البدْء عنده ـ أو ما يمكن تسميتُه بالموقف المُشْكل ـ هو هذا الخَلْط الذى وقع فيه ـ بزَعْمه ـ غيرُه من الدارسين و « ظنُّهم الذى ظنّوه فى اللّفظ ، وجعلُهم الأوصافَ التى تجرى عليه كلَّها أوصافًا له فى نفسه ، ومن حيث هو لفظ ، **وتركُهم أن يميّزوا بين ما كان وصْفًا له فى نفسه وبين ما كانوا قد أكسَبُوه إيّاه من أجْل أمر عرَض فى معناه** »[٦٢] .

هناك ـ إذن ـ **جانبان فى صفات اللفظ** : ما يعودُ إليه فى ذاته ، أو ـ بعبارة أُخرى ـ مايدخُل فى عداد المتواضَع عليه ، ثم ما يكتسبُه بفعل المتكلّم . وإذا كانوا قد اصطلحوا على أن الإعرابَ فى أواخر الكلمات ، والغرابةَ فيها ، والخفّةَ والثّقلَ فى حُروفها ، وكلٌّ ما هو من قبيل الصفات المحسوسة إنما يدخلُ ضمنَ صفات اللّفظ فى ذاته ، أى ضمن ما هو وضْعىٌّ اصطلاحى .. فإن

(٥٩) الموازنة للآمدى ٢٩/١ ، ٥١ .

(٦٠) الخصائص ١٢/٢ .

(٦١) بلاغة أرسطو ٦٢ .

(٦٢) الدلائل ٢٦٥ .

عبدَ القاهر يُبادر إلى إخراج كلٍّ من هذه الصفاتِ من عِداد ما به يكونُ الكلام فصيحًا أو بليغًا .

من هنا كان رفضُه أن يكون « معنى االفصاحة تَقْويمَ الإعراب والتّحفُّظَ من اللّحْن » وأن يكون هذا الإعرابُ معتدًا به فى « جملة المزايَا التى يُفَاضَلُ بها بين كلام وكلام فى الفصاحة »[٦٣] ، ويقول : إنه لا يجوز « إذا عُدَّ الوجوهُ التى تظهر بها المَزِيَّةُ أن يُعدَّ فيها الإعراب »[٦٤] كما لا يُعتَدُّ فيها «بأن يكون المتكلمُ قد استعملَ من اللُّغتين فى الشيء ما يُقال إنه أفصحهما ، ولا بأنْ يكونَ قد استعمل الغريب »[٦٥] . وبالمِثْل يرفض أن تكون الفصاحةُ « صفةً فى اللفظ محسوسةً تُدرَك بالسَّمْع »[٦٦] ، **وجملةُ الرأى عنده أنه يرفض أن تكون المزيةُ فى الكلام البليغ « من أجل اللّغة والعلم بأوضاعها ، وما أراده الواضعُ فيها** »[٦٧] . وهذا هو السرّ فى دحْضه للرأى الذاهب إلى تعليل تفوُّق العرب فى حُسْن النظم والتأليف بكَوْن « اللغة لها بالطّبْع ... ممّا يُوهم أنّ المزيةَ أتتْها من جانب العِلْم باللغة»[٦٨] .

وقد ردَّدَ آراءَ عبد القاهر ، فى رَفْض أن تكون المزيةُ الفنيةُ راجعةً إلى مواضعات اللغة ، عددٌ ممن تأثروا به ، ومن هؤلاء فخرُ الدين الرازى ، الذى يعلن رفضَه للقول بأنّ « كلَّ مَنْ عرفَ أوضاعَ لغةٍ من اللغات ، وقَدَرَ على استعمال بعض العبارات فهو بالغ فى تلك اللغةِ من البيان إلى ذُرَى أفلاكِها ، مالكٌ لمباديها

---

(٦٣) الدلائل ٣٦٥.
(٦٤) الدلائل ٣٦٢.
(٦٥) الدلائل ٣٦٣.
(٦٦) الدلائل ٣٧١.
(٦٧) الدلائل ٢٥٢.
(٦٨) الدلائل ٢٥١.

وغاياتها »[69] كما نراه يعقد فصلاً خاصًا « في إقامة الحُجة على أنَّ الفصاحةَ لا يجوزُ عودُها إلى الدلالات الوضعيّة للألفاظ »[70] . وهى نفس النظرة التى أعلن السكّاكيُّ اعتناقه لها ، وإنْ يكن فى عبارة مُوجَزة[71] . كما تابعها ابنُ الأثير فى تصريحه « بأن الجهلَ بالنحو لا يَقْدَحُ فى فصاحة ولا بلاغة ... والدليلُ على ذلك أن الشاعرَ لم ينظِم شعره وغرضُهُ منه رَفْعُ الفاعل ونصْبُ المفعول ، وما جرى مجراهما ... ولهذا لم يكن اللحْنُ قادِحًا فى حُسْنِ الكلام »[72] .

* * *

أمـا لمـاذا تنعـدم المزيّةُ فى هذه الجـوانب ـ أعنى الإعـرابَ وجـرسَ الكلمـات والدلالات الوضـعيةَ للألفـاظ ، والعلمَ باللغة جـملةً ؟ فإن جوابَ عبد القاهر ومعه بقيةُ النقاد العرب ، يقوم على محْورين يلتقيان على نتيجة واحدة .

الأول : هو أن صفات اللفظ فى ذاته ... الراجعةَ إلى مُجرَّد العلم باللّغة ـ صفاتٌ اصطلاحية ، متواضَعٌ عليها ، يشترك الجميعُ فى العلم بها ، والقدرةِ على استخدامها ، وهذا ما تحمله عباراتُ عبد القاهر .. فنحن « إذا نظرْنَا فى الإعراب وجدْنا التفاضُلَ فيه مُحالاً ، لأنه لا يُتَصَوَّر أن يكون للرفْع والنصْب فى كلام مزيةٌ عليهما فى كلام آخر »[73] . وبالمثل فإن « العلمَ بالإعراب مشترَك

---

(٦٩) نهاية الإيجاز ٥٤ ، والرأى وارد فى معرض التنويه بعبد القاهر، الذى دحض هذه الشبهة فيما يقول الرازى .

(٧٠) نهاية الإيجاز ١٣ .

(٧١) مفتاح العلوم ١٥٦ .

(٧٢) المثل السائر ١/١٨ ، ١٩ .

(٧٣) الدلائل ٣٦٥ ، ٣٦٦ .

بين العرب كلّهم ... فليس أحدُهم بأنَّ إعرابَ الفاعل الرفعُ ، أو المفعولِ النصبُ، والمضاف إليه الجرُّ بأعلمَ من غيره ، ولا ذاك المفعولُ به مما يحتاجون فيه إلى حدّة ذهن وقوّة خاطر .. لأن العلمَ بجميع ذلك لا يعدُو أن يكون علْما باللغة ، وبأنْفُسِ الكَلِم المفردة ، وبما طريقهُ الحفْظ»[٧٤] . كذلك فلو كانت الفصاحةُ صفةً محسوسةً فى اللفظ يمكن إدراكها بالسمع « لكان ينبغى أن يستوىَ السامعون للَّفظ الفصيح فى العلم بكونه فصيحاً »[٧٤م] و « لكان ينبغى ألا يختلفَ حالُ اثنين فى العلم بحُسْن النظْم أو غير الحُسْن فيه ، لأنهما يُحسَّان بتوالى الألفاظ فى النّطْق إحساسًا واحدًا ، ولا يعرف أحدُهما فى ذلك شيئًا يجهلُه الآخر»[٧٥] وإذا كانت صفةٌ مثلُ الغرابة فى الكلمات داخلةً فى عداد الصّفات الذاتية ـ أى المتواضَع عليها ـ فى الكلام ، فإن وجودَها فيه لا يُكسبه ـ فيما يؤكّد عبدُ القاهر ـ أيّةَ ميزةٍ فنيّة ، لأن استعمالَ الغريب هو أيضا من الجوانب الممكنة بالتعلُّم ، وبالتالى فلا يتعذَّرُ الإتيانُ به على مَنْ يعلمه[٧٦] . **وواضحٌ أنه ينفى المزيةَ الفنيةَ حيث التواضعُ والاصطلاحُ** والتشاركُ فى المعرفة والقدرة على الاستخدام .

أما المحور الآخر الذى تقوم عليه إجابة عبد القاهر .. **فهو أن المزيةَ فى اللغة الأدبية هى صفة تختص بالمتكلِّم ، أو ـ بعبارته ـ « مزيةٌ هى بالمتكلِّم دُونَ واضعِ اللّغة »**[٧٧] .

---

(٧٤) الدلائل ٣٦٢ ، ٣٦٣ .

(٧٤م) الدلائل ٣٧١ .

(٧٥) الدلائل ٩٤ .

(٧٦) الدلائل ٣٦٣ ، ٣٦٤ .

(٧٧) الدلائل ٣٦٧ ، وراجع : نهاية الإيجاز ١٣ حيث يسير الرازى فى نفس الخط .

ومنذ القرن الثانى صرّح الأصمعى بأن تناوُل المعنى الخسيس وجعْله كبيراً، وتناولَ المعنى الكبير وجعلَه خسيساً ، عن طريق البراعة فى استخدام العبارة .. هو عملٌ لا يستطيعه إلاَّ الأديب الحاذق ـ أو أشعر الناس ـ كما يقول[78] ، وأكّد ابنُ جنّى على دوْر المتكلّم الفرْد فى توجيه العبارة فى تفاصيلها الدقيقة ، إلى حدّ التحكُّم فى أشكال الإعرابِ من الرفْع والنّصْب والجرّ .. إلخ ، فالعمل فيها « إنما هو للمتكلّم نفسه لا لشىءٍ غيره ، وإنما قالوا : لَفْظِيٌّ ومَعْنَوِيٌّ ، لـمّا ظهرت آثارُ فعل المتكلِّم بمضامَّة اللّفظ للّفظ ، أو باشتمال المعنى على اللّفظ وهذا واضحٌ»[79] .

وبالطبع تتجاوز نظرةُ ابنِ جنى الجانبَ الشكليَّ المحسوسَ لظاهرة الإعراب ، وتتعدّاه إلى البُعد الذهنى الذى يمثل المؤثِّر الحقيقيَّ وراءَ هذه الظاهرة، وقد أخذ ابنُ مضاء فى القرن السادس بأطراف من نظرة ابنِ جنىّ تتعلق بفكرة العامل ، وقال ـ مثله ـ إن العاملَ فى الرفْع والنصْب والجرّ هو المتكلم[80] . والغريبُ أن تتعرض هذه النظرةُ الجريئةُ للنقد من جانب لغويّين محدَثين بحُجةَ الخوفِ على الجانب الجَماعى فى اللّغة ، لأن اعتبار العامل هو المتكلّم من شأنه ـ فيما يرى هؤلاء ـ أن يقوِّىَ النظرةَ الفردّية إلى اللغة، أو يحوّلهَا إلى أداة فردية[81]. وهو تخوف يشير إلى نوعية النظرة التى صدر عنها ـ أعنى النظرةَ التى تقتصر على الجانب العُرفى الاصطلاحى فى اللغة دون استخدِامها على المستوى الفنى .

---

(٧٨) راجع : نقد الشعر لقدامة ٦٤ ، وحلية المحاضرة للحاتمى ٤٠/١ ، ١٤٨ .

(٧٩) الخصائص ١١٠/١ .

(٨٠) الرد على النحاة لابن مضاء ٨٧ ، ٨٨.

(٨١) اللغة العربية : معناها ومبناها ، ١٨٥ .

ونعود مرة أُخرى إلى القرن الرابع لنجد لدى أحد فلاسفته ـ وهو أبو على مَسْكُوَيْه (ت٤٢١) ـ نظرةً واعيةً تماما بكلا البعدَيْن فى اللغة ـ أعنى البعدَ الاصطلاحى ـ أو العُرفى ، والبعدَ الفرديّ ـ أو الفنىّ ، وهو يقيس الكلامَ المؤلّف إلى العُقود والسُّموط المؤلّفة من خرزاتٍ مختلفة فى القَدّ واللّون والجَوْهر والخرْط .. « وقد عُلِمَ أن للعقْدَ المنظوم من النفس ثلاثةَ مواضع . **أحدها** : مفردات تلك الخرَز واختيارُ أجناسها وجواهرها . **والثانى** : موْقع النّظم الذى يَجعل للحبّة إلى جانب الحَبّة قَبولاً آخرَ وموضعًا من النفس ثانيا. **والثالث** : وضْعُ كل واحدٍ من هذه العقود فى خاصّ موضعه من النّحْر والرأس والزَّنْد . وإذا كان هذا المثالُ صحيحًا ، وكانت الحروفُ الأَصليةُ كالخرَز ـ وهى مختلفة اختلافاً طبيعيًا ـ لا صُنَع فيها للبشَر ، ولا يظهرَ فيها أثرٌ للصناعة ، ولا ريبةَ للحذْق والمهارة .. كان القسمان الباقيان من النظْم والتركيب هما موضعَ الصناعة ، وفيهما يظهر أثرُ الإنسان بالحذْق ، وجوْدة البصَر ، والثقافة » . ويؤكد هذا التصوُّر مرة أُخرى فيقول : « إن للتركيب والتأْليف تعلُّقًا بالصّناعة كما ضربنا به المثَل فى نظم الخرَز ونظْم الأصوات فى الموسيقى .. » ويضيف : أنّ « ها هنا تظهر صناعةُ الخَطابة والبلاغة والشّعر ، وذلك أنه إذا اختار المُختارُ الحروفَ المؤلّفةَ بالأسماء حتى لا يكون فيها مستَكْرَهٌ ولا مستَنْكَرٌ ، ووضَعَها من النظْم فى مواضعها ، ثم نظمها نظْمًا آخر ، أعنى وضع الكلمةَ إلى جنب الكلمة، موافقا للمعنى ، غيرَ قَلِقٍ فى المكان ، ولا نافرٍ عن السمع ، فقد استتَمّتْ له الصناعةُ إما شعرًا وإمّا خَطْبة وإما غيرَهما من أقسام الكلام »[٨٢] .

وجلىٌّ أننا أمام وعْيٍ كامل بالعمل الذّهنى الفرديّ الذى يستقلّ به

(٨٢) الهوامل والشوامل ، ٢١ -٢٣ .

الأديبُ بعيداً عن مواضَعات اللّغة ، وهو عملٌ ـ أو مقدرةٌ ـ ليست مُتاحةً لكل أحد . وهو استنتاج يؤيِّدُه الاعتقادُ بفروق ذهنية وقدرات خاصّة يمتاز بها الأديبُ ـ خاصة الشاعر ـ عمّن سواه ، وأنه بفضْل هذه القدرات يستطيع ـ عن قصد ـ أن يحطّم جدارَ الاصطلاح والشُّيوع من أجل أن ينطلق إلى ما هو فرديٌّ خاص. ويمثل كلّ من عملية (القَصْد) وما يتمتّع به البليغُ من قدرات متميزة .. شروطًا جوهرية في حديثهم في تعريف الشعر والشاعر .

ويبدو اعتقادُهم بوجود هذه القدرات[٨٣] من شيوع كلمات خاصّة لديهم .. مثل (الإلهام) و (الطَّبْع)[٨٤] و (الذّكاء) و (حدَّة القَريحة) و(الفطْنَة)[٨٥] و(التَّوْقيف)[٨٦] و(تَعْليم الله تعالى)[٨٧] ، وقولهم إن الشعر لا يُتَعلم (لأنَّ الآلةَ التى يتَوصَّلُ بها غَيرُ مَقْدورة لمخلوق)[٨٨] (بل هى مما يُجْبَلُ عليه الإنسان ، ومن مَواهب الرّحمن)[٨٩] ، وكالقول بأن المعانىَ المختَرَعةَ (تأتى منْ فَيْض إلهىٌّ بغير تعليم)[٩٠] .

وتلتقى هذه الصفاتُ مع حديثهم فى تعريف الشعر وتعريف الشاعر ، فالشاعر « منْ شَعَرَ يشْعُر شِعراً فهو شاعر ، والشِّعر المَصْدر ... ولا يستحق الشاعرُ

---

(٨٣) راجع : فكرة الابتكار فى النقد العربى ٤٧٠ .

(٨٤) البيان والتبيين ٢٨/٣ .

(٨٥) الوساطة للقاضى الجرجاني ١٥ ،١٦ .

(٨٦) إعجاز القرآن للباقلانى ٤٣٧ ، وللكلمة هنا مفهوم الإلهام .

(٨٧) التوابع والزوابع لابن شهيد ١٧ .

(٨٨) سر الفصاحة ٨٤ .

(٨٩) تحرير التحبير لابن أبى الإصبع ٤٠٧ .

(٩٠) المثل السائر ٣٤٥/١.

هذا الاسمَ حتى يأتي بما لا يشعرُ به غيرُه »[٩١] . يقول إبراهيم سلامة : إنه « إذا عَنَى صاحبُ هذه العبارة ما يقول ، كان معناها أن شُعور الشاعر ذاتيٌّ لا يقترضُه من غيره ، ولا يقلّد فيه غيرَه »[٩٢] . وهذا هو المعنى الذى ذهب إليه أبو حاتم الرازى وابنُ سنان الخَفاجى ، يقول أبو حاتم : « وإنما سَمَّوْه شِعْراً لأنه الفطنةُ بالغَوامضِ من الأَسباب ، وسمَّوْا الشاعرَ شاعراً لأنه كان يفطِنُ لِما لا يفطِن له غيرُه من معانى الكلام وأوزانه ... قال عنترة :

* هَلْ غَادَرَ الشُّعراءُ مِنْ مُتَرَدَّمِ *

يعنى : أن الشعراءَ لم يدَعُوا شيئًا إلا وفَطِنُوا له ، يقال : شعرتُ بالشيءِ إذا فَطَنت له »[٩٣] .

أما ابنُ رشيق فإنه يربط بين هذه الصفة ـ صفة الشعور بما لا يشعر به الغيرُ ـ وبين القدرة على تحقيق سماتٍ أُسلوبيةٍ خاصة ، « فإذا لم يكن عند الشاعر توليدُ معنى ولا اختراعه ، أو استطراف لفظ وابتداعه ، أو زيادةٌ فيما أجْحَفَ فيه غيره من المعانى ، أو نقصٌ مما أطاله سواه من الألفاظ ، أو صرْفُ معنى عن وجهٍ إلى وجه آخر .. كان اسمُ الشاعر عليه مجازاً لا حقيقةً »[٩٤] ، ويمكن أن يُفهم قولُ ابنِ رشيق فى ضوءِ حديث حازم عما سماه بـ : (القوّة الصّانعة) ـ إحدى القوى الثلاث التى يكْمل للشاعر بها القولُ على الوجْه المختارِ ، وهى الحافظةُ والمائزةُ والصانعة ـ وهذه القوة الأخيرةُ هى « التى تتولى

---

(٩١) البرهان فى وجوه البيان لابن وهب ١٦٤ .

(٩٢) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ١٧٥ .

(٩٣) الزّينة فى المصطلحات الإسلامية العربية لأبى حاتم الرازى ٣٠/١ ، ٣١ ، وراجع : سِر الفصاحة لابن سنان ٢٧٨ .

(٩٤) العمدة ١١٦/١ .

العَمَلَ فى ضَمّ بعض أجزاء الألفاظ والمعانى والتركيبات النظميّة ، والمذاهب الأُسلوبيّة إلى بعض ، والتدرُّج من بعضها إلى بعض ، وبالجُملة : التى تتولّى جميعَ ما تلتئم به كليّاتُ هذه الصناعة »[٩٥] .

ومثلُ هذه الأساليب لا تتأتى على لسان الشاعر جُزافًا ودون تفكير ، بعبارة أُخرى : لا تتأتى له على نحو آليٍّ ، إذْ لا يجيءُ على النحو الأخير إلاّ ما هو شائعٌ متواترِ مُباح ، أما أساليبُ الشعر من النوْع المذكور فى حديث ابن رشيق، وكذلك بقية شرائطه من وزن وقافية ، فإنها تأتى نتيجةً للقصد ــ القصد إلى قول الشعر ومحاولته ــ فصرّح الجاحظ (ت ٢٥٥) بأنه لا يُعد من الشعر إلاّ ما جاءَ بمقدار « يُعلَم أنه من نتاج الشعر والمعرفة بالأوزان والقصْد إليه »[٩٦] وهو رأيٌ دأب على الأخذ به بقيةُ النقاد ، فنقل الباقلانى (ت ٤٠٣) عن بعض العلماء « أن الشعر يُطلق متى قَصد القاصدُ إليه على الطريق الذى يُتَعَمَّد ويُسلَك ، ولا يصحّ أن يتّفق مثلُه إلاّ من الشعراء دون ما يستوى فيه العاميُّ والجاهل والعالم بالشعر واللسان وتصرّفه ، وما يتفق من كلّ واحدٍ فليس يكتسب اسمَ الشعر ، ولا صاحبُه اسمَ شاعر »[٩٧] .

ولاشك فى دلالة عنصر القصد على الفكر والرويّة ، وهو ما فسّر به البعضُ وصفَ الشعراء فى القرآن بأنهم ﴿ فى كلّ وادٍ يَهيمُون ﴾[٩٨] ، كما

---

(٩٥) منهاج البلغاء ٤٣ .

(٩٦) البيان والتبيين ٢٨٩/١ .

(٩٧) إعجاز القرآن للباقلانى ٨١، وراجع أحاديث كثيرة عن فكرة القصد كشرط فى الشعر: سر الفصاحة ٢٧٨ ، العمدة ١١٩/١ ، ١٢٠، وجوهر الكنز ٤٤١ ، وراجع نضرة الإغريض فى نصرة القريض للمظفر العلوى ١٠ .

(٩٨) المثل السائر ٣٧٤/١ ، الطراز ليحيى بن حمزة العلوى ٢١٤/١ .

لاشك فى دلالته أيضا على اختصاص الكلام بصاحبه ، لأنه ـ كما قيل ـ «قَصد لصورة فنيّة تكونُ أثارَةً من أثارات الفكر والرَّويّة »[٩٩] .

فى ضوء هذه الأفكار يمكننا أن نفهمَ حديثَ عبد القاهر ت ٤٧١ ، وقولَه : إن الفصاحَة التى يبحث عنها هى « فصاحة[١٠٠] تجب للّفظ لا من أجـل شيء يدخلُ فى النّطق ولكنْ مـن أجـل لطائف تُدرَكُ بالفهم »[١٠١] وأنها « كلّها عبـاراتٌ عمـا يُدرك بالعقل ويُستَنْبَطُ بالفكر »[١٠٢] . و « أنّ الفكْرَ من الإنسان يكُون فى أنْ يُخبرَ عن شيء بشيء، أو يصفَ شيئًا بشيء، أو يُضيفَ شيئًا إلى شيء، أو يُشرِكَ شيئًا فى حكم شيء، أو يُخرج شيئًا من حكم قد سبقَ منه لشيء، أو يجعلَ وجودَ شيء شرطًا فى وجود شيء.. وعلى هذا السبيل. وهذا كلُّه فكرٌ فى أمور معلومة معقـولة ، زائدة على اللّفظ »[١٠٣] كما نفهم معنى قولـه : « إن الخبرَ ، وسائرَ معانى الكلام معانٍ يُنشئها الإنسانُ فى نفسه ، ويصرِّفُها فى فكره ، ويناجى بها قلبَه ، ويرجعُ فيها إليه » و « أنّ الفائدةَ فى العلم بها واقعةٌ من المنشئ لها، صادرةٌ عن القاصد إليها »[١٠٤] .

وبالمثْل يمكننا أن نفهم حديثَ ابن جنى ـ من قبْل عبد القاهر ـ عن

---

(٩٩) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ٣٨٦.

(١٠٠) من الجدير بالتنبيه إليه أن عبد القاهر يستخدم مصطلح (الفصاحة) باعتباره مرادفًا للبلاغة، وقد يستخدم معهما كلمتى (البيان) و (البراعة) .

(١٠١) الدلائل ٣٦٥.

(١٠٢) الدلائل ٤٥٣.

(١٠٣) الدلائل ٣٧٨.

(١٠٤) الدلائل ٤٧٥.

حذف المفعول به فى بعض المواضع ودلالته على براعة البليغ(١٠٥) ، وكذلك حديثا مقاربا لنَفَر من شُراح التلخيص مؤدّاه أنّ حذْف المسنَد إليه ، وذكرَه ، لهدفٍ بلاغى طبعًا ، هو من فعْل المتكلم(١٠٦) ، فإذا سمعنَا بعد ذلك حديثَ ابن أبى الإصبع ت ٦٥٤ عما سماه (التّصرُّف) بمعنى «أن يأْتَى الشاعرُ إلى معنى فيبرزَه فى عِدّة صور ، تارةً بلفظ الاستعارة وطورًا بلفظ الإيجاز ، وآونةً بلفظ الإرداف وحينا بلفظ الحقيقة »(١٠٧) ثم عرْفنا أنه يُطلق على هذا الفن نفسه ، فى موضع آخر ، اسمَ (الاقْتدَار) لأنّ إبرازَ المتكلم للمعنى الواحد فى عدة صور إنما يكون « اقتداراً منه على نظْم الكلام وتركيبه ، وعلى صياغة قوالب المعانى والأغراض... » (١٠٨) أدركْنا إلى أى حدّ كان وعيُهم بدور الفرد المبدع فى لغة الأدب ، خلافًا لنفوذ الاصطلاح والتواضُع فى الاستعمال العادى .

من هنا حَمَل حديثُهم فى المقارنة بين عمل الأديب وعمل أصحاب الصناعات ـ ضمن دلالاته العديدة ـ محاولةً لإبراز الجانب الفردى فى عمليّة الإبداع .. يستوى فى ذلك مقارنةُ عمل الأديب بعمل النّحْلة وعمل ناظم السُّموط والقلائد والأكاليل ـ كما يذهب ابنُ المُقفعّ (ت ١٤٥)(١٠٩) ، أو بعمل الصائغ والمصوّر، عندَ الجاحظ (١١٠) ، أو بعمل النسَّاج الحاذق والنقَّاش

(١٠٥) المحتسب فى تبيين وجوه شواذ القراءات ، لابن جنى ٢٠٢/٢ ، ٣٣٥ ، ٣٥٦ .

(١٠٦) عروس الأفراح للسبكى - شروح - ٢٧٥/١ .

(١٠٧) تحرير التحبير ٥٨٢ .

(١٠٨) بديع القرآن لابن أبى الإصبع ٢٨٩ .

(١٠٩) الأدب الصغير لابن المقفع ـ ضمن رسائل البلغاء ٥ ، ٦ ـ لجنة التأليف ١٩٤٦ .

(١١٠) الحيوان ١٣١/٣ ، وينقل الجاحظ فى (البيان) ١٦٠/١ قول ابن هرّمة :

إنى امرؤٌ لا أصُوغ الحَلْيَ تعملُهُ كفَّاىَ ، لكنْ لسانى صائغ الكَلِم

الرّفيق ، وناظم الجوهر ـ عند ابن طباطبا (ت ٣٢٢) [١١١] أو بعمل النجّار والصائغ عند قدامة (ت٣٣٧) [١١٢] ، أو صانع الكراسيّ عند ابن سنان[١١٣]، أو ناسج الإبريسم ، وصائغ الحُليّ عند عبد القاهر .. فهذا الحديث ، الذى أُسيءَ فهمهُ كثيرًا ، ينصبّ أساسًا على استبعاد الجانب الاصطلاحى ـ بصرف النظر عن الخلاف فى تسميته بـ (الألفاظ) أو (المعانى)[١١٤] ـ استبعاده مما به يكون التفاضُل ، والتركيز على مجال العمل الحقيقىّ والإضافة الفرديّة من جانب الأديب ، مما يترتّبُ عليه سماتٌ وخصائص ـ أو صنعةٌ ـ تُنسَب إلى صاحبها الفْرد . **وهذا ما يصوِّره حديث عبد القاهر عن الجهةِ التى منها يُضاف الكلامُ البليغُ إلى صاحبه .**

فنحن «إذا أضفنا الشعرَ، أو غيرَ الشعر من ضروب الكلام، إلى قائله.. لم تكن إضافتنا له من حيثُ هو كَلِمٌ وأوضاعُ لغة ، ولكنْ من حيثُ تُوُخِّيَ فيها النظمُ الذى بيّنّا أنه عبارة عن تَوَخِّى معانى النحو فى معانى الكلم، وذاك أنّ من شأن الإضافة الاختصاصَ، فهى تتناول الشيءَ من الجهة التى يختصّ منها بالمضاف إليه ... وإذا كان الأمْرُ كذلك ، فينبغى لنا أن ننظرَ فى الجهة التى يختصّ منها الشعرُ بقائله، وإذا نظرنا وجدناه يختصُّ به من جهة توخّيه فى معانى الكَلِم التى ألّفه منها مَا توخّاه من معانى النحو، ورأينا أنفُسَ الكَلِم بمعزل عن

(١١١) عيار الشعر ٥ ،٦ .

(١١٢) نقد الشعر ٤ .

(١١٣) سر الفصاحة ٨٢ ومابعدها .

(١١٤) راجع فى هذا الخلاف ، وعودة مصطلحى (اللفظ) و(المعنى) فى بعض السياقات ، إلى مدلول واحد : فكرة الابتكار فى النقد العربى ٣٩٥ . وقد صدر للمؤلف كتاب (ظاهرة الخلط فى التراث النقدى وفهمه بين المعنى الأدبى والمعنى الاجتماعى) ١٩٩٥ .

الاختصاص، ورأينا حالَها معه حالَ الإبريسم الذى يُنسَج منه الدِّيباجُ وحالَ الفضّة والذهب مع مَنْ يَصوغ منهما الحليَّ، فكما لا يشتبه الأمرُ فى أن الديباجَ لا يختصّ بناسجه من حيث الإبريسم ، والحليَّ بصائغها من حيث الفضة والذّهب .. ولكنْ من جهة العمَل والصّنعة ، كذلك ينبغى أن لا يشتبه أنَّ الشعرَ لا يختص بقائله من جهة أنفُسِ الكَلِم وأوضاع اللغة »[115].

فنحن بإزاء محاولة من عبد القاهر لوضع الأمور فى نصابها ، وذلك بأن ندَع ما للُغة للغة ، أى أن لاننسبَ لها فى بعدها الاصطلاحى شيئًا من الفنيّة ، وأن ندَعَ ما للمتكلّم للمتكلم بحكْم كوْنه هو صاحب كل لمسة فنية زائدة على الاصطلاح . فإذا فعلنا تبين لنا أن لا فنيةَ بغيْر المتكلم ، فهو الذى يُخرج علامات اللغة من إطارها الاصطلاحى المحايد إلى آفاق لا نهائية من رحابة الفنّ بفعل ما يُحدثه فيها – ولنستخدم عبارتهم – من صَنْعة ، من خلال عبقريته الخاصّة ، ومن ثَمَّ لا نرى موضعًا لهذا التخوّف الذى يُبديه البعض من أن يؤدىَ التركيزُ على معانى النحو عند عبد القاهر إلى تلاشى دوْر الفرْد .. أو ما يسمى بالطاقة الوجدانية التى تعجزُ الصّيغ النحوية عن الإفصاح عنها[116] ، ومن الطريف أن نذكر أنَّ نحواً من هذا التخوف أوْرَده المعترضون على عبد القاهر، وأنه تولى بنفسه الردَّ عليه[117] ، ووفْقا لما جاءَ فى ردّه ، وما تقوم عليه فكرتُه،

---

(١١٥) الدلائل ٣٣٩ . وراجع : (التبيان) للزملكانى ١٥٨ ، ١٥٩ حيث يتابع عبدَ القاهر ، على ركاكة فى التعبير ، ويعرض إبراهيم سلامة وجهة نظر عبد القاهر فى القضية فى (بلاغة أرسطو) ٣٨٥، ٣٨٦ .

(١١٦) اللغة بين العقل والمغامرة ٢٩ ، ٣٠ .

(١١٧) الدلائل ٣٨٠ .

فإن معانيَ النحو أوْسعُ بكثير مما يَشي به مثلُ هذا الاعتراض ، فهي لا تقتصر على جانبها الحسّي المتمثّل في تحريك وحدات السياق ـ كما حلاَ للبعض أن يفهم ، وأن يُعمِّم فهمَه على النظرية العربيّة بأسرها[118] ـ وإنما تمتدّ لتشمل في إجمال خصوصيّةَ العمل الذهني للعبقرية المبدعة، هذه التي تتبدّى في سمات أسلوبيّة تمتنع فيها المحاكاةُ بحكم هذه الخُصوصية. وهذا ما يكشف عنه حديثُ عبد القاهر، وتساؤُله مرة أُخرى، عن الجهة التي يُضاف منها الشعر إلى قائله، حين يُنسَب إليه: « أمِنْ حيث نطَق بالكلم وسُمِعَتْ ألفاظُها من فيه، أم من حيث صنَع في معانيها ما صنع، وتوخَّى فيها ما توخَّى؟ » ثم يجيب بأن القولَ بنسبة الشعر إلى صاحبه لأنه نطَق بالكَلِم وسُمعت ألفاظها من فيه على النّسَق المخصوص من شأنه أن يجعلَ راويَ الشعر قائلاً له، لأنه ينطق بالألفاظ ويخرجُها من فيه على الهيئة والصورة التي نطق بها الشاعر، وذلك ما لا سبيلَ إليه، لأن الراوي لم يبتدئ فيها النَّسَقَ والترتيب، و « إنما ذلك شيءٌ ابتدأه الشاعرُ، فلذلك جعلتَهُ القائلَ له دون الرّاوي ... وجملة الأمر أنه لا يكون ترتيبٌ في شيء حتى يكونَ هناك قصدٌ إلى صورة وصنعة إنْ لمْ يُقدِّم فيها ما قُدِّم ولم يُؤخِّرْ فيها ما أُخِّر ، وبُدئَ بالذي ثُنِّيَ به ، أو ثُنِّي بالذي ثُلِّثَ به لم تحصلْ لكَ تلك الصورةُ وتلك الصَنعة »[119] .

وليس أدَّل على اعتراف عبد القاهر بهذه الخصوصيّة من تفرقته ـ في مجال إمكان المحاكاة ـ بين فنون التشكيل وبين فنّ استخدام اللغة ، ففي فنون التشكيل يكون في الإمكان محاكاةُ ما أدخله الصانع على مادته الخام من صورة

(١١٨) نظرية المعنى فى النقد العربى لمصطفى ناصف ٤٨ ، ٤٩ .
(١١٩) الدلائل ٣٤٠ .

جديدة ، أما فى الأدب وحيث لا يمكن استخدامُ المادة مرتيْن على نفس النحو، أو تجزئتُها ، فإن المحاكاة بالمعنى الذى لها فى ميدان الفنون التشكيلية ، تُعَدُّ مستحيلة ، لأن المادةَ فيه غيرُ قابلة للاستخدام على نفس النحو إلاّ مرة واحدة ، وبواسطة عبقريّ واحد ليُخرجَ فيها صنعة غيرَ قابلة للتكرار ، وهذا ما تحمله عباراتُ عبد القاهر :

« إنه لا يصحُّ تقديرُ الحكاية فى النظْم والتْرتيب ... وذلك أن الحاكيَ هو مَنْ يأتى بمثل ما أتى به المَحْكيُّ عنه ، ولابد من أن تكونَ حكايتُه فعْلاً له ، وأن يكونَ بها عاملا عَمَلاً مثلَ عمل المحكيّ عنه ، نحو أنْ يصوغَ إنسانٌ خاتَمَا فيبدعَ فيه صنعةً ويأتيَ فى صناعته بخاصة تُستغرب فيعمدَ واحدٌ آخر فيعمل خاتَمَا على تلك الصورة والهيئة ، ويجىءَ بمثل صنعته فيه ويؤديَها كما هى ، فيقال عند ذلك : إنه حكَى عملَ فلان وصنعةَ فلان . والنظمُ والترتيب فى الكلام ـ كما بينّا ـ عملٌ يعمله مؤلِّف الكلام فى معانى الكَلم لا فى ألفاظها ... وإذا كان الأمرُ كذلك فإنَّا إنْ تعديْنا بالحكاية الألفاظَ إلى النظْم والترتيبَ ، أدّى ذلك إلى المحال ، وهو أن يكونَ المنشدُ شعرَ امرئ القيْس قد عَمِل فى المعانى وترتيبها واستخراجِ النتائج والفوائد مثلَ عمل امرئ القيْس ... وذلك يَخرج بمُرتَكِبِ ـ إن ارتكبَه ـ إلى أن يكون الراوى مستحقّا لأن يوصَف بأنه اسْتعار وشبَّه ، وأن يُجعل كالشْاعر فى كل ما يكون به نَاظمًا ، فيُقال : إنه جعَل هذا فاعلاً ، وذلك مفعولاً ، وهذا مبتدأ وذاك خبراً وجعل هذا حالاً وذاك صفةً ، وأن يُقال : نفى كذا وأثبت كذا ، وأبدَلَ كذا من كذا ، وأضاف كذا إلى كذا ، وعلى هذا السبيل .. كما يُقال ذاك فى الشاعر ، وكفى بهذا بُعداً وإحالةً » .

ثم يقول عبد القاهر : « وجملة الحديث أنَّا نعلم ضرورةً أنه لا يتأتّى لنا

أن ننظمَ كلامًا من غير رويّة وفكْر ، فإنْ كان راوى الشعْر ومنشدهُ يحكى نَظْمَ الشّاعر على حقيقته فينبغى أنَ لا يتأتى له روايةُ شعره إلا برويّة ، وإلا بأنْ ينظرَ فى جميع ما نظر فيه الشاعر من أمر النظم ، وهذا ما لا يبقى معه موضعُ عُذْرٍ للشاكّ »[120] .

ومن المنطقى أنّ وقوفَ النقد العربى عند قُدرةٍ ذهنيةٍ خاصّةٍ يمتاز بها الشاعر ، وكذلك ترتيبَه على هذه القدرة إمكانات ينفرد بها فى مجال الإنشاء ، وقصْرَ الوصف بالفنية على نتاجِ هذه المقدرة دون ما يكون حصيلةً للمواضعة .. كل ذلك دلائلُ على تبيُّن النقاد العرب لهذا البُعد من أبعاد العلاقة بين المستوى العادىّ من استخدام اللغة وبين المستوى الفنى ، أعنى اصطلاحيةَ الأول وعرفيتَه وشُيوعَه وفرديةَ المستوى الآخر وخصوصيته .

* * *

هذا البعدُ من العلاقة بين المستويَّين يمكنُنا أنْ نلحظ تنبُّهَهم له فى أكثرَ من موضوع من موضوعات الدراسة البلاغية ، يمكننا أن نلحظه ـ مثلا ـ فى حديث عبد القاهر عن (المجاز العقْلى) ، ثم فى حديثهم عن (المجاز) و (الحقيقة) بالمعنى العام، وكذلك فى حديثهم عما سمَّوه بـ (الاختصاص) و (الاشتراك) ـ ضمن مبحث السّرقات ـ وأيضًا فى حديثهم عن بلاغة القرآن وإعجازه ، وغير هذه من الموضوعات .

وفيما يتعلق **بالمجاز العقلى** ، فإن حديثَ عبد القاهر عنه ، وكذلك أحاديثَ السابقين عليه ممن مهَّدو له ، لا تعدُو أن تكون تمييزًا بين العناصر

---

(١٢٠)الدلائل ٣٣٧ ، ٣٣٨.

الاصطلاحية الثابتة التى لا دَخلَ للمتكلِّم بها، وبين العمل الذهنى ـ أو الحُكم ـ الذى يُضيفُه هذا المتكلم، والذى لا يمُتُّ إلى عُرف اللغة واصطلاحها . ففى هذا المجاز ـ كما يقرر عبد القاهر ـ « تكون الكلمةُ متروكةً على ظاهرها، ويكون معناها مقصودًا فى نفسه، ومُرادًا من غير تَوْرية ولا تعريض » ، « ويكون التَّجوُّزُ فى حُكْم يجرى على الكلمة فقط »[١٢١] هذا الحكم هو عملٌ صادر من المتكلم ولا أحدَ سواه ، وهذا ما يقرره عبد القاهر ، فنحن «متى وصفْنا بالمجاز الجملةَ من الكلام كان مجازًا من طريق المَعْقُول دون اللغة ، وذلك أنَّ الأوصافَ اللاحقةَ للجمل من حيث هى جملٌ لا يصحّ ردُّها إلى اللغة ، ولا وجهَ لنسبتِها إلى واضعها ، لأن التأْليفَ هو إسناد فعل إلى اسم ، أو اسمٍ إلى اسم ، وذلك شىءٌ يحصل بقصد المتكلم ، فلا يصير (ضَرَب) خبرًا عن (زيْد) بواضع اللغة، بل بمَنْ قصد إثباتَ الضرْب فعلا له، وهكذا (ليضْربْ زيْدٌ) لا يكون أمرًا لزيد باللغة ، ولا (اضربْ) أمرًا للرجل ـ الذى تخاطبه وتُقبل عليه من بين كلّ من يصحّ خطابُه ـ باللغة ، بل بكَ أيها المتكلم » .

ثم يقول : « فالذى يعودُ إلى واضع اللغة أن (ضَرَب) لإثبات الضرْب وليس لإثبات الخروج ، وأنه لإثباته فى زمان ماضٍ ، وليس لإثباته فى زمان مستقبَل . فأما تعيينُ من يثّبت له فيتعلق بمَنْ أراد ذلك من المُخبرين بالأُمور ، والمعبِّرين عن ودائع الصدور ، والكاشفين عن المقاصد والدعاوى ، صادقةً كانت تلك الدعاوىَ أو كاذبة ، ومُجراةً على صحتها أو مُزالةً عن مكانها من الحقيقة وجهَتها ، ومطلَقةً بحسب ما تأذن فيه العقولُ وترسمه ، أو مَعْدولاً بها عن مراسمِها نظمًا لها فى سِلْك التّخييل وسلوكًا بها فى مذهب التأويل»[١٢٢] .

---

(١٢١) الدلائل ٢٨٦ .

(١٢٢) الأسرار ٣٧٦ ، ٣٧٧ .

وهو صريح فى التمييز بين ما يعود إلى اصطلاح اللغة ، ممّا لا دخلَ فيه للمتكلم ، مثل دلالات الألفاظ وأزمنة الأفعال فى صيَغها المختلفة ، وبين ما فيه عملٌ للمتكلم بتوجيه هذه الدلالات وسلْكها فى سياق إسناديٍّ خاصّ تتحقق للّغة الأدبية عن طريقه خصوصيتُها وتحرُّرها من رِبْقَة التواضع والاصطلاح .

ويقودنا هذا إلى القول بأنّ جميعَ حديثهم فى المجاز يدُور هو الآخر حول تفرقة من نفس النوع ، وذلك من خلال محاولاتهم للتفرقة بين (الحقيقة) باعتبارها طابعَ اللغة العاديّة ، وبين (المجاز) باعتباره الخاصّةَ الجوهريةَ فى اللغة البليغة .

وهناك وقفةٌ لابدّ منها مع عبد القاهر ، وذلك فى محاولته التمييزَ بين (المجاز العقلى) و(المجاز اللغوى) بالنصّ على أن عملية التّجوُّز فى المجاز اللغوى إنما تكونُ بالنسبة إلى اللغة ذاتها، وليس من صُنْع المتكلم ، والواقع أن كُلاًّ من نوعي المجاز ـ ووفقا لمنطلقاتهم ومعاييرهم ـ إنْ هو إلاّ نتاجٌ لذهن المتكلم المبدع، وقد كان هذا مضمونَ اعتراض أورده على نفسه عبدُ القاهر، وحاول هو أن يتخلّصَ منه بردٍّ غير مقنع[١٢٣] .

فى نفس الوقت فإنه لا يمكنُ لعبد القاهر أن يتخلّص مما قرره لاحقوه وتلاميذُه كالفخر الرازى والسّكّاكى والخطيب القزوينى ، من قيام التجوُّز فى المفرد ذاته على الدلالة العقلية للكلمة ، لأن الدلالة الوضعيةَ لا دخل لها فى مباحث المجاز والاستعارة ، ثم إنه لولا التركيب الذى وردتْ فيه الكلمةُ المستعارة لما أمكَن الحكمُ بأنّ فيها نقْلا ، تماما كما أنّ افتراضَ ثباتِ الدلالةِ فى مفرداتِ

---

(١٢٣) الأسرار ٣٧٩ ، ٣٨٠.

التركيب فى المجاز العقلى هو الذى يحتّم جعلَ التّجوّز فى الإسناد ، وهو الافتراض الذى يمكن تجاهله ليتحول التجوُّز من الإسناد إلى دلالة المفرد ، كما فعل السكاكى حين أدخل المجاز العقلىّ فى مبحث الاستعارة المَكْنيّة(١٢٤)، ومعنى هذا ، ومن واقع نظرتهم إلى الموضوع ومقتضاها ، **أنّ التجوّزَ هو نتاج عقلَ المتكلم المبدِع فى كل من الحالتين** .

هذا الرأى فى عقلية المجازِ فى الدلالة، وفردْيته ، فى مقابل اصطلاحية الحقيقة ووضعيّتها يكشفُ عنه تعريفُهم لكلٍّ منهما ، فتراهم فى تعريفهم للحقيقة يؤكّدون صفةَ البقاء على (أصْل الوضع) فهى عند ابن جنّى « ما أُقِرَّ فى الاستعمال على أصل وضْعه فى اللغة »(١٢٥) وعند عبد القاهر « كلُّ كلمة أُريدَ بها ما وقعَتْ له فى وضْع واضع ، وإن شئتَ قلتَ : فى مواضعة ، وقوعًا لا يستند فيه إلى غيره ، فهى حقيقة »(١٢٥م) وقال السكاكى : «هى الكلمةُ المستعملةُ فيما هى موضوعة له من غير تأويلٍ فى الوضْع »(١٢٦) . كما يؤكدون وجودَ الاصطلاح بين المتخاطبين ، بمعنى التعارف فيما بينهم على مدلول معيَّن للكلمة، ومن هذا القبيل ما نقله صاحب (المحصول) فى تعريف الحقيقة عن أبى الحسيْن من أنها هى « ما أُفيد بها ما وُضعَتْ له فى أصل الاصطلاح الذى وقعَ التخاطُب به ، وقد دخل فيه الحقيقةَ اللغويةُ والعُرفيةُ والشْرعية »(١٢٧) وإلى مثل هذا المنحى ذهب السكاكى فقال : « إن الحقيقة

---

(١٢٤) مفتاح العلوم ١٨٩ ، والإيضاح للخطيب القزوينى ٣٠ .

(١٢٥) الخصائص ٤٤٢/٢ والمحصول ٢٠٩، وأثر النحاة ٣١٢.

(١٢٥م) الأسرار ٣٢٤ والمحصول ٢١٠.

(١٢٦) مفتاح العلوم ١٦٩.

(١٢٧) المحصول ٢٠٥.

لدلالتها على المعنى تستدعى صاحبَ وضْعٍ قطعًا ، فمتى تعيَّن عندك نسَبْتَ الحقيقةَ إليه، فقلت: لغويةٌ، إن كانَ صاحبُ وضعها اللغة، وقلت : شرعيةٌ، إن كان صاحبُ وضعها الشارعَ ، ومتى لم يتعيَّنْ قلتَ : عُرفيةٌ »[١٢٨] .

وواضح أن ثمةَ إمكانيةً للتعديل فى مسار دلالات الألفاظ عن طريق استئثار بيئات أو ثقافات معينة باستخدامها ، وبالتالى يحقُّ لها أن تُعامَل – فى بيئتها الجديدة – معاملةَ الحقائق ، وأن تُعَدَّ من قبيل المجاز إنْ هى بَرِحَتْ دلالَتها فى البيئة الجديدة ، وليس ذلك إلا بسبب الاعتداد بغَلَبة الاستعمال والاصطلاح على دلالةٍ معينة للكلمة فى بيئةٍ من البيئات . وهذا هو المراد بالوضْع فى الحقيقة الشرعية والعُرفية على وجه الخصوص[١٢٩] . أى أن الاستخدامَ فى مجال معيْن، وإطلاقَ اللفظ على مدلولات معينة من شأنه أن ينقلَه عمَّا كان له من معنى – أو عن حالة (اللامعنى) كما تصوَّروا – إلى أن يصير اصطلاحيا متعارَفًا عليه فى المجال الجديد ، وهذا ما جعلهم يقررون – ومن منطلق صورى بحت – أن « الوضَع الأول ليس بحقيقةٍ ولامجاز »[١٣٠] ، « أما أنه ليس بحقيقة فلأن شرطَ كونه حقيقةً أن يكون مستعمَلا فيما وضَعه الواضعُ بإزائه ، وليس قبْلَ أولِ الوضع وضعٌ آخرُ حتى يكون حقيقة »[١٣١] ، وهكذا يتطور مفهوم الحقيقة إلى نحو ما عرَّفها به المُظفَّرُ العلوى (ت٦٥٦) من أنها «ما أُقِرَّ على أصل وضعه فى اللغة عند استعماله »[١٣٢] وما عرَّفَها به

---

(١٢٨) مفتاح العلوم ١٧٠.
(١٢٩) نهاية السُّول ١٤٧/٢.
(١٣٠) المحصول ٢٥٩ والمزهر ٣٦٧/١.
(١٣١) نهاية الإيجاز ٥٤ ، ٥٥ .
(١٣٢) نضرة الإغريض ٢٣ .

صاحبُ (جوهر الكنز) ت ٧٣٧ مـن أنها « اللفظ المستعمل فيما وُضعَ له في اصطلاح الخطاب »[١٣٣] .

وليس من شك في أن (الاطّراد) من النتائج التي تَعْقُبُ غلبةَ الاستعمال، فصرَّح الغزالى فى (المستَصْفَى) بأن « الحقيقـة جاريةٌ علـى الاطّراد ، فقولنـا (عالـمٌ) لَمّا صدَق على ذى علمٍ واحدٍ ، صدَقَ على كل ذى علم »[١٣٤] ، وصرَّح القاضى عبد الوهاب فى (التلخيص) بأنَّ من علامات الحقيقة « أن تطَّرِدَ الكلمةُ ... لأن الحقيقةَ إذا وُضعت لإفادة شيءٍ وجب اطّرادُها »[١٣٥] ، وذهب ابنُ الأثير إلى أن الفرق بين الحقيقة والمجاز « هو أن الحقيقةَ جاريةٌ على العموم فى نظائر »[١٣٦] .

ومن الطبيعى فى حالة اطّراد الدلالة أن يسبقَ مدلولُ اللفظ المصطَلَحِ عليه إلى أذهان المتلقّين عند إطلاق اللفظ ، وهذا ما يشير إليه وصفُهم للحقيقة – المعنى الحقيقى – بأنه « يسبق .. إلى أفهام جماعة أهل اللغة عند سماع اللفظ من دون قرينة ، فيُعلَم أنها حقيقةٌ فيه ، فإن السامعَ لولا أنه اضطُرَّ من قصْدَ الواضعين إلى أنهم وضعوا اللفظَ لذلك المعنى لما سَبق إلى فهمه ذلك المعنى دون غيره » ، كما أنّ « أهلَ اللغة إذا أرادُوا إفهامَ غيرهم معنى اقتصروا على عبارةٍ مخصوصة .. إذْ لولا أنه استقرَّ فى قلوبهم استحْقاقُ تلك اللفظة لذلك المعنى لما اقتصروا عليها »[١٣٧]. ونجد فى (نِهَايَة السُّول) أن من علاماتَ كَوْن

---

(١٣٣) جوهر الكنز ٥١.

(١٣٤) نقلاً عن المحصول للرازى ٢٦٢ . وهذه عبارته – وهى فى المستصفى ٣٤٢/١ بتغيير طفيف .

(١٣٥) المزهر ٣٦٢/١.

(١٣٦) المثل السائر ٦١/١.

(١٣٧) المحصول للفخر الرازى ٢٦١ ، ٢٦٢ وراجع : المزهر : ٣٦٣/١ ، ٣٦٤.

اللفظ حقيقةً « سبْقه إلى إفهام جماعةٍ من أهل اللغة بدون قرينة ، لأن السامعَ لو لم يعلم أنّ الواضعَ وضَعَهُ له ، لم يسبقْ فهمُه إليه دون غيره »(١٣٨) ، وينصّ صاحب (جَوْهر الكنز) على أن علامة الحقيقة المبادرةُ إلى الفَهم بلا قرينة »(١٣٨م) .

أما كيف يعلمُ السامعُ أن الواضعَ قد وضعَ اللفظَ للمعنى ، أو ـ بعبارة أخرى ـ كيف يتم التفاهمُ على معنى لفظةٍ معيّنة؟ يقول الرازى : « إنّ واضعَ اللفظ للمعنى إنما يضعهُ له ليُكْتَفَى به فى الدلالة عليه ليُستَعْمَلَ فيه ، فكأنه قال : إذا سمعتمونى أتكلّم بهذا الكلام فاعلموا أننى أعنى هذا المعنى ، وإذا تكلّم به متكلمٌ بلغتى فليَعْنِ به هذا ، فكلّ من تكلّمَ بلغته ، يجب أن يعنى به ذلك المعنى ، ولهذا يسبقُ إلى أذهان السامعين ذلك المعنى »(١٣٩) .

وإذا كانت هذه هى صفات الحقيقة أو ـ بالأحرى ـ صفات الاستخدام العادى للغة ، التى تدور حول الاحتكام إلى المواضعة والاصطلاح وغَلَبة الاستعمال فإنهم ساقوا أضدادَها تماما كصفاتٍ للمجاز ـ العنصر الجوهرى فى الاستخدام الفنى ـ ومحور هذه الصفات هو الاستعْصَاءُ على التُّواضُع ، وعدم الاستسلام للاصطلاح ، نجد هذا فى وصفهم للمجاز بأنه خلافُ الأصل ، أو خلاف الوَضْع ، وهذا هو المعنى الذى ارتبط بالكلمة منذ ظهورها إلى محيط الاستخدام العام(١٤٠) ، فقال عبد القاهر : هو « كلٌّ كلمة أُريدَ بها غيرُ ما

(١٣٨) نهاية السول ١٧٩/٢ .

(١٣٨م) جوهر الكنز ٥١ .

(١٣٩) المحصول ٢٥٦، ٢٥٧ ، وراجع المزهر ٣٦٣/١ ، ٣٦٤.

(١٤٠) راجع كلامًا للجَعْد بن درهم ت ١١٨ يستخدم فيه المجاز بمعنى يضاد معنى الحقيقة أو واقع الأمر ـ الفصل فى الملل والأهواء والنحل ٢٠٢/٤ .

وقعَتْ له فى وضع (واضعها)»[١٤١] ، وجاء فى (الطِّراز) أنه « ما أفاد معنًى غيرَ مصطلَح عليه فى أصل تلك اللغة »[١٤٢] ، كما وصفوه **بأنه لايطَّرد** ولا يجرى على العموم فى نظائره[١٤٣] ، ويجعل القاضى عبد الوهاب فى (التلخيص) من الفروق بين الحقيقة والمجاز : « أن تطَّردَ الكلمة فى موضع ، ولا تطَّردَ فى موضع آخر من غير مانع فيُسْتَدَلَّ بذلك على كونها مجازًا»[١٤٤] ، وجاءَ فى شرح عَضُد المِلَّة على مختصر ابن الحاجب أنَّ من علامات المجاز «عدم اطِّراده ، بأنْ يستعمَل لوجود معنى فى محل ، ولا يجوزُ استعمالُه فى محل آخر ، مع وجود ذلك المعنى فيه ، كما يقولون (واسْأل القرية) لأنه سؤال لأهلها ، ولا تقول : (واسْأل البساط) وإن وجد فيه ذلك »[١٤٥] .

ويبدو أن النص على غلبة الاستعمال فى حالة الحقيقة الشرعية والعرفية مقصود به تمييزُ هذا النوع من التحوُّل فى دلالة الألفاظ ، عن نوعٍ آخر هو التحولُ إلى المجاز ، فنجد حديثا عن نقل الاسم عن مدلوله الأول إلى مدلولٍ آخر لعلاقة ... « فإن اشتهر فى الثانى ـ أى بحيث صارَ فيه أغلبَ من الأول ـ كما قال فى المحصول ـ سُمِّىَ بالنسبة إلى المعنى الأول منقولاً عنه ، و بالنسبة إلى الثانى منقولاً إليه ، إما شرعيًا أو عُرفيًا ـ عامًا أو خاصًا ـ ... وإن لم يشتهر فى الثانى ـ كالأسد ـ فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول ... مجازٌ بالنسبة إلى الثانى »[١٤٦] .

---

(١٤١) الأسرار ٣٢٥ ، والمحصول ٢١٠ .

(١٤٢) الطراز ٦٤/١ ، ٦٥ .

(١٤٣) المزهر ٣٤٣/١ .

(١٤٤) المزهر ٣٦٢/١ .

(١٤٥) شرح عضد الملة ٤٧ .

(١٤٦) نهاية السول ٥٩/٢ ، ٦٠ .

ومن هنا لم يشترطوا في علاقات المجاز أن تكون مما يُنقل عن أهل اللغة ، وقالوا إنه يتوقّف على السمع[147] ، وترتيبا على هذا فإنه على عكس الحقيقة ، لا يُقاس عليه ، « فإنَّ مَنْ وُجدَ منه (الضرب) يقال : (ضرب ـ يضرب ، فهو ضارب) فيطلق هذا الاسم على كل ضارب ، إذْ هو حقيقةٌ ، فيطلق ذلك على من كان في زمن واضع اللغة ، وعلى من يأتي بعده ، ولا يقال : (اسأل البساط ، واسأل الحصير واسأل الثوب) بمعنى صاحبه ، قياسا على (واسأل القرية) »[148] .

أكثر من هذا نراهم يجعلون من علاماته تعليقَ الكلمة بما يستحيلُ تعليقُها به فهذا دليل « أنها في أصل اللغة غيرُ موضوعة له ، فيُعْلم أنها مجازٌ فيه »[149] . ذلك أن الاستحالةَ تقتضي أنه غير موضوع له فيكون مجازاً[150] .

ولو شئنا أن نجمل هذه الصفات كلها في عبارة بسيطة لقلنا إنه غيرُ اصطلاحي ، لأنه يتأبّى على الوضع وعلى القياس وعلى الاطّراد ، وهي كلها دلائل على الحيويّة والخصوصيّة والتجدّد ـ من ناحية ـ ودلائل على فرديّة المجاز وكونه من ابتداع الأديب واختراعه لا مواضعات اللغة واصطلاحها ـ من ناحية أخرى .

---

(١٤٧) المحصول ٢٤٥.

(١٤٨) المزهر ٣٦٤/١.

(١٤٩) المحصول ٢٦٢ ، المزهر ٣٦٤/١.

(١٥٠) نهاية السول ١٧٩/٢ ، وقد يكون من الطريف أن نجد الربط بين المجاز والاستحالة في بيت من الشعر في الصديق - يقول الشاعر :

وأحسبُه مُحـــالاً أوردُوه   على جهةِ المجَاز من الكلام

راجع : جوهر الكنز ٣١٤.

ويُفهم من حديث عبد القاهر فى أكثر من مناسبة أنه يجعل من اختراع البليغ للمجاز مقابلاً لوضعيّة المستوى الحقيقى العادى واصطلاحيّته ، إذْ إنَّ طريقَ المجاز هو الذى يُحتاجُ فيه إلى حِدَّة الذهن ، وقوة الخاطر[١٥١] ، وكذلك الأمر فى الاستعارة ، خاصة ما يبتدئُه الشاعرُ فيها مما لم يفطَنْ إليه غيره[١٥٢] . ومن قبل عبد القاهر يصادفنا تصريح الحاتمىّ بإدخال الاستعارة ضمن ما يختَصُّ بأربابه من الأساليب ، وهو ما يقال فيه بالابتداء والسرقة[١٥٣] . ومن بعده يتوسّع ابنُ الأثير فى التأكيد على أن توسُّعات المجاز هى من ابتداع الأدباءِ وليس من أوضاع اللغة ، فإنّ « أهلَ الخطابة والشّعر توسَّعُوا فى الأساليب المعنوية ، فنقلُوا الحقيقةَ إلى المجاز ، ولم يكن ذلك من واضع اللغة فى أصْل الوَضْع ، ولهذا اختصَّ كلٌّ منهم بشيءٍ اخترعه فى التوسُّعات المجازية » . ويضرب مثلا بامرئ القيس ، فهو قد « اخترع شيئا لم يكنْ قبله ... وواضعُ اللغةِ ما ذكر شيئًا من ذلك ، فعلمنا حينئذ أنَّ من اللغة حقيقة بوضعه ، ومجازًا بتوسُّعات أهل الخطابة والشعر »[١٥٤] .

فإذا فقدَ المجازُ جوهرَ صفاته ، وهو التأبِّى على المواضعة والشيوع .. بأنْ كثُر استعمالُه فى معنى معيّن إلى حد ارتباطه به ، وشهرته فيه ، أى إلى حد أن يصبحَ مصطلَحًا عليه فى هذا المعنى .. لحَق بالحقيقة ، ودخل فى عداد ما يُسمَّى بـ (المجازات الميِّتة) ، وهو ما تحمله تصريحاتُ الكثيرين منهم ، أمثال

---

(١٥١) الدلائل ٣٦٣ .

(١٥٢) الرسالة الشافية لعبد القاهر ، ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ١٣٣ .

(١٥٣) الموضحة للحاتمى ١٨٧ ، وراجع فكرة الابتكار فى النقد العربى ٣٤٩ .

(١٥٤) المثل السائر ٦١/١.

ابن جنّى الذى عقد بابا (فى أنّ المجازَ إذا كثُرَ لحق بالحقيقة)[155] ، مؤكداً أن أكثر اللغة فى الأصل مجازاتٌ كثُرت وشاعت فنُسيَ كونُها مجازات ، وهى النظرةُ التى تابعَه عليها صاحب (الجامع الكبير)[156] ، كما نجد النظرةَ نفسها عند الزَّمخشَرىِّ الذى يذكر أن «من المجاز ما غلب فى الاستعمال حتى لحق بالحقائق »[157] ، وهو ما نجد صداه ـ وربما مصادرَه ـ على مستوى التطبيق فى حديث البعض عن قوله تعالى ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾ ـ ضمن الأقوال الكثيرة الرامية إلى حل المعضلة الناشئة عن نسبة اليدين إلى الله تعالى ، حيث نجد القول بأن اليد هنا « صفة سُمِّيَتْ الجارحَةُ بها مجازاً ، ثم استمر المجازُ فيها حتى نُسيَتْ الحقيقة ، ورُبَّ مجاز كثيرِ استُعمِل حتى نُسىَ أصلُه وتُركَتْ صفته »[158] .

ويضع الرازى هذه الظاهرة فى صيغة قانون أكثرَ تفصيلا مما صنع ابنُ جنّى : « إن الحقيقة قد تصيرُ مجازاً وبالعكس ... الحقيقةُ إن قلَّ استعمالُها صارت مجازاً عُرفياً ، والمجازُ إذا كثر استعماله صار حقيقةً عرفية»[159] ، وهو ما يَعقُبُه ـ وفقا لنظرتهم ـ مزيدٌ من الإمكانات الفنية حيث قلةُ الاستعمال ، وتلاشى هذه الإمكانات حيث الكثرةُ ، وهو ما يمكن التغلُّبُ عليه بخطوات أُخرى من التجوُّز .

ومن هنا نجد حديثَهم فى إمكانية تجاوُز بعض المجازات واعتبارها منطَلَقات

---

(١٥٥) الخصائص ٤٤٧/٢ ، ٤٤٨.

(١٥٦) الجامع الكبير فى صناعة المنظوم من الكلام والمنثور المنسوب لضياء الدين بن الأثير ٣١ .

(١٥٧) الكشاف ٣١/٤.

(١٥٨) البرهان للزركشى ٨٦/٢.

(١٥٩) المحصول ٢٦٠.

إلى تجوّزات أخرى جديدة مبنية عليها ، ونجدُ هذا في حديث العزّ بن عبد السلام (ت٦٦٠) عن (مَجاز المَجاز) وهو « أن يُجعلَ المجازُ المأخوذُ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجازٍ آخر فيُتجوّز بالمجازَ الأول عن الثاني لعلاقة بينه وبين الثاني »[١٦٠] ، كما نجده في حديث الزَّرْكَشيّ عن « التجوّز بالمَجاز عن المَجاز» حيث نجد تعريف العزّ بعينه ، ثم يقول الزركشي : «وهذا يسميه ابن السِّيد مجازَ المراتب »[١٦١] ، ومرة أخرى يتّضح من مصطلح (مجاز المجاز) أو (التجوُّز بالمجاز عن المجاز) وحديثهم عن لحُوق المجاز بالحقيقة ما يشير إلى اعتقادهم بخضوع ظاهرة المجاز لمبدأ التطوُّر والانتقال من كونه سمةً فنية ، وانتحائه ـ بالشُّيوع ـ ناحيةَ الاصطلاح والتواضُع وهو ما يترتّب عليه فُقدانُ قيمته من الناحية الفنية ، بحكم فقده لخصوصيْته .

وهي نظرة تعضّدها الدراسات الحديثة التي تعترف بأنه « قد يصل الأمر بتعبير الشاعر أن يزدادَ شيوعُه ... بعد زمن ما ... ويصبحَ من النظام المألوف المعهود ، ونراه حينئذ غيرَ مختصٍّ بالشعر ، وإنما مثل كلّ تعابير النثر الأُخرى»[١٦٢] ، ويعمم فَنْدريسْ هذه النظرةَ على التحوُّل في التراكيب التي تبدأ في الأصل انفعاليةً في مقابل تراكيبَ نحوية أقدمَ لها نفسُ المعنى ، ثم «يحدثُ أن تفرضَ الثانيةُ نفسَها على الاستعمال إلى حدٍّ أن يُستعاضَ بها عن الأولى ، فتصيرَ نحويةً ، بعد أن كانت انفعالية » ، وتتخذ العمليةُ عنده شكلَ قانون يُفضي إلى كوْن الاستعمالِ النحويّ الأخير قد تطوّر من الاستعمالِ الانفعاليّ ،

(١٦٠) الإشارة إلى الإيجاز ١١٢ .

(١٦١) البرهان للزركشي ٢٩٨/٢ ، ٢٩٩ . وانظر : البحر المحيط له أيضاً ٦٥/٣ ، ٦٦ .

(١٦٢) (من أسرار اللغة) لإبراهيم أنيس ٣١٩ .

ومثاله على ذلك : أسلوبُ التّكْرار الذى بدأ فى الأصل كوسيلة انفعالية ، ثم تحول إلى سياسة نحوية (١٦٣) .

* * *

وربما كان من المفيد بعَقب هذا الحديث أن نتطرّقَ إلى لمحة عن قضية أُخرى وثيقة الصلة بما نحن فيه ، **وهى قضية الأصالة والتقليد** ، أو باصطلاحهم : الابْتكَار والأخذ ـ أو السَّرقة ـ وليس من المطلوب ـ بالطبع ـ الوقوفُ عند تفاصيلَ القضية بأسرها ، وإنما يكفى أن نقفَ عندما يتّصل منها بموضوعنا ، وهو الحديث عما سموه بـ (الاشْتراك) و(الاخْتصاص) ـ أو (المشترك) و (المختصّ) ـ إذ يلتقى حديثهم فى هذا الصدد ، مع الحديث عن وضعيّةِ الاستخدام العادى ، واصطلاحيته ، وخصوصيّة المستوى الفنى وفرديته.

وقد دأب النقادُ العرب على تقسيم المعانى إلى ما يقع فى جانب الاختصاص ـ أو المختص ـ وإلى ما يقع فى عِداد الاشتراكَ والمُشترَك فذهب القاضى الجُرجانى إلى أن المعانى على ثلاثة أقسام :

« **المشترك** الذى لا يجوز ادّعاءُ السرقِ فيه » .

« **المبتَذَلُ** الذى ليس أحدٌ أولى به »(١٦٤) « وإن كان الأصل فيه لمن انفرد به وأوّله الذى سبق إليه »(١٦٥) وهذا القسم « سبق إليه المتقدمُ فَفَازَ به ، ثم تُدُوول بعده فَكثُر واستُعْمِل»(١٦٦) .

---

(١٦٣) اللغة لفندريس ١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(١٦٤) الوساطة ١٨٣ .

(١٦٥) الوساطة ١٨٤ .

(١٦٦) الوساطة ١٨٥ .

« **المختصُّ** الذى حازه المبتدئ فملكهُ ، وأحياه السابق فاقْتَطَعَهُ »[١٦٦م] .

وتابع حازمُ القَرْطَاجَنّى (ت ٦٨٤) هذه الثلاثية فى تقسيم المعانى ، ولكنْ على نحو مخالف بعض الشيء .

فالقسم الأول عنده هو « المعانى التى يُقال فيها إنها كثُرت وشاعت » .

القسم الثانى « ما يقال فيه إنه قَلَّ ، أوْ هو إلى حيِّز القليل أقرب منه إلى حيِّز الكثير» .

القسم الثالث « هو المعنى الذى يُقال فيه إنه نَدَرَ وعُدِمَ نظيرُه»[١٦٧] .

واكتفى أبو هلال بتقسيم ثُنائىٍّ للمعانى ، وهى عنده على ضربين :

« **ضرب** يبتدعُه صاحبُ الصّناعة من غير أن يكون له إمام يَقتدى به فيه، أو رُسومٌ قائمةٌ فى أمثلة مماثلة يعمل عليها ... **والآخر** : ما يحتذيه على مثالٍ تقدَّمَ ورَسْم فَرَط »[١٦٨] .

وكذلك الأمر عند ابن الأثير ، فعنده أن من المعانى ما يبتدعه مؤلِّف الكلام من غير أن يقتدى بمن سبقه[١٦٩] ، وما « يحتذى فيه على مثال سابق ونهج مطروق »[١٧٠] ، وسار على نفس التقسيم يحيى بن حمزة العَلَوى فى (الطراز) فقسم « المعانى بالإضافة إلى كيفيّة حصولها من أهل البلاغة

(١٦٦م) الوساطة ١٨٣ .

(١٦٧) منهاج البلغاء ١٩٢ .

(١٦٨) الصناعتين ٧٥.

(١٦٩) المثل السائر ٣١٢/١.

(١٧٠) المثل السائر ٣٤٧/١ وراجع : الجامع الكبير ٦٨ .

والفصحاء » إلى ما « يكون مقتضبها على جهة الابتداء من نفسه من غير أن يكون مقتديًا بمن قبله » ، وإلى « ما يكون واردًا على جهة الاحتذاء على مثال سابق ومنوال متقدم »[١٧١] .

وبصرف النظر عن تقسيم بعضهم للمعانى إلى ثلاثة أقسام وتقسيم بعضهم الآخر لها إلى قسمين ، فإن الحصيلةَ العمليَّةَ - كما يتَّضح من حديثهم - هى وجود قسمين أساسيَّيْن أحدهما يختص بقائله ، لأنه سبقَ إليه ولم يُشْرَكْ فيه ، والآخر ليس له اختصاصٌ لأنه مُتَداوَل أو مشتَرَك بين الجميع .

وتَبِع تصوُّر هذين القسمَيْن حديثٌ عن **سهولة أحدهما ، وصعوبة الآخر** ، فصرَّحَ القاضى الجُرجانى بأنه لا يجُوز تسجيلُ السَّرَق على الشعراء فى المعانى المشترَكَة والمتداولة فى الألفاظ المبتذلة التى يتكلم بها . وقال ابنُ رشيق : إن تناولَها لا يُسمَّى سرقةً ، ولا يسمَّى تداولُها اتِّباعًا[١٧٢] . وإلى نحو من هذا ذهب ابنُ الأثير فى (الاستدراك)[١٧٣] ، وابنُ أبى الإصبع فى (تحرير التحبير)[١٧٤] . أما السبب فهو أن هذه المعانى متقرِّرةٌ فى النفوس ، متصوَّرة فى العقول ، يشترك فيها الناطقُ والأبكم والفصيحُ والأعجم ، وأن أحدًا من الناس - كما يقول ابنُ رشيق - ليس أولىَ بها من الآخر لأنها مشترَكَة ، ومباحةٌ غيرُ محظورة[١٧٥] . وأن الخواطَر - كما يقول ابنُ الأثير - تأتى بهذا النوع من

---

(١٧١) الطراز ١/١٨٧ - ١٩٠ .
(١٧٢) العمدة ٢/٩٨ .
(١٧٣) الاستدراك ١٣٠ ، ١٣١ .
(١٧٤) تحرير التحبير ٣٤٠ .
(١٧٥) العمدة ٢/٩٨ .

المعانى من غير حاجة إلى اتّباع الآخرِ الأولَ ، وإنما تتوارد الخواطرُ عليها وتستوى فى إيرادها[١٧٦] . وهو حكم ينسحب على اشتراك الناس فى مفردات الألفاظ أيضًا[١٧٦م]، وإلى نفس المنحى يذهب حازم .. فلا سرقَة فى الكثير الشائع ، لأنه النوعُ الثابتُ الراسخُ فى خواطر الناس ، المرتَسِم فى كل فكر ، المتصوَّر فى كل الأذهان[١٧٧] .

فاتصال معانى هذا القسم بعواطف الناس ونفوسهم سبَبٌ من أسباب شيوعها لدى الجميع ، وعدمِ حاجتها إلى عمل ذهنى متعمَّد يمكن فيه أن يتميز بعضٌ عن بعض ، ويتفرَّد بالتالى بها واحدٌ دون آخر . وهناك سبب خلافُ هذا هو قيام هذه المعانى غالبا على نوع من المشاهدات الحسِّية ، وهو ما يبرِّر شيوعَها من ناحية ، ويربطها بالبيئة المحيطة من جهة أُخرى ، وهذا كله مما يقلل اعتمادَها على العمل الذهنىّ الذى يدخله التفاضلُ ، والقولُ بالسبق والأخذ [١٧٨] .

وفى مقابل هذا نراهم يتحدثون عن صعوبة التوصُّل إلى الضرب المختصّ من المعانى وهو ما سماه بعضُهم بالمعانى النادرة أو المبتدَعة ... ويشيرون فى سياق ذلك إلى علُوِّ منزلته ، وإلى أنَّ الناسَ جميعًا لا يمكنهم الاشتراكُ فيه ـ شأْن القسم المتداوَل المشترك ـ ذلك أن المعانَى المختصَّةَ بأصحابها هى من النوع الذى لا يُتَوصَّل إليه إلاَّ بعد رَوِيَّة كثيرة وفكر طويل[١٧٩]. وهى ، كما يقول ابن

(١٧٦) المثل السائر ٣١٢/١ ، ٣١٦.

(١٧٦م) العمدة ٩٨/٢ .

(١٧٧) منهاج البلغاء ٨٠ ، ٨١.

(١٧٨) فكرة الابتكار فى النقد العربى ٢١٨ .

(١٧٩) الوساطة ١٨٦ .

الأثير ، أصعبُ منالاً ... ولا يفوزُ بمحاسنها إلاّ من دَقَّ فهمُه حتى جَلَّ عن دقّة الفهم . ويصف حازم معانى هذا القسم بأنها « المَرتبةُ العُليا فى الشّعر من جِهة استنْباط المعانى » وأنّ « مَنْ بلغها فقد بلغَ الغاية القُصوى من ذلك ، لأنّ ذلك يدلّ على نَفاذ خاطره ، وتوقُّد فكره ، حيث استنبط معنىً غريبا واستخرج من مَكامن الشّعر سرّاً لطيفا ... وما كان بهذه الصفة فهو مُتَحامًى من الشعراء لقلة الطَّمَع فى نَيْله . إذْ لا يكون المعنى فى الغرابة والحُسن بحيثُ مرَّت العصُور، وتعاورت ذلك الموصوفَ الألسنةُ فلم تتغَلغَلْ الأفكارُ إلى ممكنه ، إلاَّ وهو من ضِيق المجال وبُعد الغَوْر بحيث لا يوجد التَّهَدِّى إلى مثله والتَنبُّهُ إلى مظِنَّة وجدانه فى كل فكر ، بل ذلك مقصور على بعض الأفكار وموجود لها فى بعض الأحوال دون بعض »(١٨٠) .

وإذا شئنا ترجمةَ هذه الآراء حول قِسْمَى المعانى قُلنا إنّ أحدَهما ـ وهو المشترك ـ ينتمى إلى عداد الاصطلاحى المتواضَع عليه من الجميع ، بحكم كونه متداَولاً بينهم ، يعملونه جميعًا ويشتركون فى فهمه ولا يتفاضلون فى استخدامه ، فهو مثلُ مواضَعات اللغة عموماً ، من حركات الإعراب وأصوات الألفاظ ، وجرسها ... إلخ ، مما لا يمثّل استخدامه ميزةً ، ولا يُكْسب فضيلة . وهذا على العكس من القسم الآخر المبتدَع أو المختَرع أو المبتكَر أو المُختصّ .

وتشير الصفةُ الأخيرة إلى ارتباط المعنى من هذا القسم بشاعر بعينه ، هو صاحبه والمتفرِّدُ به ، ومن هنا يمكن فيه التفاضل ، كما يمكن تسجيلُ الأخذ

---

(١٨٠) منهاج البلغاء ١٩٤ .

ورصْدُ تداول المعنى ، وانتقاله من شاعر إلى آخر[١٨١] ، وإن كان من الممكن ـ بعدَ فترة ـ أن يكثرَ تداولُه فيَشيعَ بين الناس ويلحَقَ بالقسم المشترك ، ليدخلَ بالتالى فى عداد الاصطلاح والتواضع .

ومن هنا لم يَفُتْهُم أن يتحدثوا عن وسائلَ لإعادة الخصوصية إلى المشترك من المعانى ، ويحدثنا عبدُ القاهر عن عملية من التّحوير يمكن عن طريقها إدخالُ العاميِّ المشترك فى عداد ما هو خاصّ ، وذلك « إذا رُكِّب عليه معنيً ووُصِلَ به لطيفةٌ ، ودُخِل إليه من باب الكناية والتعريض والرمْز والتّلْويح ، فيصير داخلاً فى قَبِيل الخاص الذى يُملك بالفكرة والتعمُّل ، ويُتوصَّل إليه بالتدبر والتأمل » . فيصير لذلك « غريبَ الشكل بديعَ الفن لا يدينُ لكلِّ أحد »[١٨٢] .

وقد تكفَّل بتناول الطرق المؤدية إلى تحقيق الخصوصيّة لونان من المباحث ـ أو بابان ينتمى أحدهما إلى مبحث الابتكار، والآخر إلى مبحث السرقات ، ويحمل المبحثُ الأول عنوان (الإغراب) وقد تحدث عنه قُدامة ، وعرَّفه ابنُ أبى الإصبع بـ « أن يعمد الشاعرُ إلى معنى متداوَل معروف ليس بغريب فى بابه فيغرب فيه بزيادة لم تقع لغيره ليصيرَ بها ذلك المعنى المعروفُ غريبًا طريفًا ، وينفردَ به دون كل من نطق بذلك المعنى»[١٨٣] ، وقد جعلوا من الوسائل إلى تحقيق الإغراب صوراً من (مخالفة العادة)[١٨٤] ، وهو ما يشير إلى حرصهم

---

(١٨١) المثل السائر ٣٦٣/٢ ، ٣٦٤ والاستدراك ٨ .

(١٨٢) الأسرار ٢٩٦ ، ٢٩٧ .

(١٨٣) تحرير التحبير ٥٠٨.

(١٨٤) تحريرالتحبير ٥١٢ .

على قطْع كلّ الخيوط التى تشدُّ المعنى إلى حيِّز المواضعة .

أما المبحث الآخر الذى تعرض لوسائل تخصيص المعنى فهو مبحث السرقات وبالذات ما أطلقوا عليه (حُسْن الاتّباع) أو (الأخذ الحسَن) يشيرون إلى محاولة الآخذ أن يضيفَ إلى ما أخذ من سابقيه جديداً يستحق به نسبةَ المعنى إليه ، وأن يكون مختصّاً به دون من يتنازعون هذا المعنى ، وقد عرَّفوا حُسْن الاتباع بـ : « أن يأتىَ المتكلمُ إلى معنى اخترعَه غيرُه فيُحسنَ اتّباعه فيه، بحيث يستحقّه بوجْه من وجوه الزيادات التى توجب للمتأخِر استحقاقَ معنى المتقدم »[١٨٥] .

وقد تعددت الطرقُ إلى تحقيق الاختصاص ، فذكروا إخفاءَ المعنى المأْخوذ وقلْبَه ونقْضَه ، وكذلك الإيجازَ فيه إن كان اللفظُ مطوَّلاً ، ونقلَه من غرض إلى غرَض ، ونثْرَ عبارته إن كانت شعراً[١٨٦] ، ونظمَها إذا كانتْ نثراً[١٨٧] . وكذلك كسوةَ المعنى المأْخوذ كسوةً أحسنَ مما كان عليه. وقد نظروا إلى هذه العمليات باعتبارها وسائلَ إلى تحقيق اختصاص الآخذ بالمعنى ، فقالوا « إن الشاعرَ إذا أخذ معنى فأبرزه فى معرضٍ أفضلَ مما كان عليه كان أحقَّ به من صاحبه الأول»[١٨٨] . وتتردّد على ألسنتهم فى هذا الصدّد عباراتُ (الأحقية بالمعنى)[١٨٩] ، و (وجوب الفضل للآخذِ المحسن)[١٩٠] ، وكونه

(١٨٥) تحرير التحبير ٤٧٥ .
(١٨٦) فكرة الابتكار ٢٩٠ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ .
(١٨٧) فكرة الابتكار ٣٠٤ .
(١٨٨) الأغانى ٣٨٦/١٦ ، الموشح ٢٩٩ ، ٣٠٠ .
(١٨٩) أخبار أبى تمام ٦٤ .
(١٩٠) عيار الشعر ٧٦ .

(أَوْلَى بالمعنى)[191] ، وهو ما يؤكده أن هذه الصورَ لم تحظَ بالقَبول إلاّ لأن في كل منها شيئًا جديدًا مبتكرًا ، يجعلها تشارك ــ بشكل ما ــ في إفراد المعنى المأخوذ وتخصيصه[192] ، وهو ما يُخرج المعنَى من دائرة الشيوع والاصطلاح إلى حيّز الفرديّة والخصوصيّة ، بعبارة أُخرى ، يخرجه من محيط الاستخدام العارى من ملامح الفن إلى دائرة الاستخدام الفنى الذى يقوم على فرديّة اللغة الأدبية ، واختصاصها بعبقريّة الفرد المبدع . فإذا كان مبتدعُ المعنى قد أجاد فيه بشكل لا يمكن معه الزيادةُ عليه بما يحقّقُ فضلا للآخذ ، فإنّ النقادَ العرب فى هذه الحالة ينصحون بعدم التعرض للمعنى ، إذْ إنّ هذا التعرض لن تترتب عليه أيةُ ميزة فنية وبالتالى فلن تتحقق فيه الخصوصيةُ المطلوبة [193] .

بقى علينا أن نشير إلى أنه بالرغم من استخدامهم لكلمة (المعنى) وكلمة (المعانى) ــ بما يُفهم منه احتمالُ كون المحتوى موضوعًا لهذا الحديث عن الشّيوع والاختصاص ــ فإنهم كانوا يطلقون هاتين الكلمتين بمفهوم مَرِن واسع، يجعلهما تشملان كلَّ ما يتعلق بجانب الصياغة أو الصّورة اللفظية ــ دون المحتوى ــ فى العمل الفنى[194] ، بحيث يدخل الحديثُ فى هذا الموضوع من حيث اتجاهُه قسمًا أصيلاً فى مبحث اللغة الفنية بكل ما تمتاز به من تفرّد ومجافاةٍ للاصطلاح والمواضعة .

* * *

---

(١٩١) أخبار أبى تمام ١٦٥ ، ١٦٦ ودلائل الإعجاز ٣٧٠ ، ٣٧١.

(١٩٢) فكرة الابتكار ٣٢١.

(١٩٣) الاستدراك ١٢٤ .

(١٩٤) راجع فكرة الابتكار فى النقد العربى ٣٩٧ .

ومن الممكن ـ بسهولة ـ تطبيقُ نفس المبدأ على نظرتهم فى موضوع الإعجاز ، والمتتبع لأحاديث المدافعين عن بلاغة القرآن وإعجازه يتبين أن القاسم المشتركَ فى الدفاع كان قائمًا على نَفْى صفة المواضعة والاصطلاح عن أسلوب القرآن ، إذ كان عماده وصفَ هذا الأسلوب بأنه من طراز غيرِ معهود للعرب قبلَ نزوله ، وهذا هو اللّحن الذى يصادفنا بتنويعات مختلفة ، سواءٌ فى حديث الجاحظ[١٩٥] أو الطّبرى[١٩٦] ، عن غريبِ تأْليف القرآن وبديع تركيبه وعَجيبِ نظْمه . أو فيما ذهب إليه الرُّمّانيُّ الذى جعل من جهات إعجاز القرآن ما سماه بـ (نَقْض العادة)[١٩٧] ، حيث يذكر « أن العادةَ كانتْ جاريةً بضروب من أنواع الكلام معروفة، منها الشعرُ ومنها السّجْع، ومنها الخُطَب، ومنها الرسائل ، ومنها المنثور الذى يدور بين الناسِ فى الحديث ، فأتى القرآنُ بطريقة مفردَة خارجةٍ عن العادة ، لها منزلة فى الحُسْن تفوق به كل طريقة »[١٩٨] .

وفى الفصل الذى عقده البَاقلاّنى ـ فى كتابه (إعجاز القرآن) ـ فى (الدلالة على أنَّ القرآنَ معجز)[١٩٩] نَراه ـ كالرُّمانى ـ يربط بين الإعجاز وبين الخُروج عن العادة ، وهو الخروجُ الذى يحقق للقرآن نوعًا من الجدّة ، على أساس تمثيله لما لم يكنْ موجودًا من قبل . ويصرح الباقلانى بأنه « ليس فى العادة مِثْلٌ للقرآن يجوز أن يُعلم قدرةُ أحد من البلغاء عليه»[٢٠٠] فهو خارج عن

(١٩٥) الحيوان ١/٩ .

(١٩٦) مقدمة تحقيق (بديع القرآن) لابن أبى الإصبع – تحقيق حفنى شرف ٣٨.

(١٩٧) النكت للرمانى ٧٥ .

(١٩٨) النكت ١١١ .

(١٩٩) إعجاز القرآن للباقلانى ٢١ .

(٢٠٠) إعجاز القرآن ٢٧ .

العادة مثل إخراج اليد البيضاء من الجيب .

وبالمثل يصف نظمَ القرآن بأنه « خارج عن المَعْهُود من نظام جميع كلامهم ، ومباينٌ للمألوف من ترتيب خطابهم»(٢٠١) ، بل إن نظمَ القرآن ـ فيما يقول ـ « وقع موقعاً فى البلاغة يخرج عن عادة كلام الجنّ كما يخرج عن عادة كلام الإنس »(٢٠٢) .

ويبلغ اعتدادُ الباقلانى بخصوصيّة أُسلوب القرآن وخروجه عن كل ما تواضع عليه البَشَر فى كلامهم حدَّ الرفض لأن تكون المعرفةُ بأنواع البديع ـ المعروفة حتى عصره ـ أو المعرفة بأساليب البلاغة من نوع ما ذكرَه الرُّمانى قبله .. ما يُوصَل به إلى معرفة الإعجاز ، لسبب بسيط هو ـ بعبارتنا ـ اصطلاحيَّةُ هذه الأساليب وتعارفُها بين الناس ، وإمكان التصنُّع لها وتعلُّمها ، وبالتالى إمكانُ الإتيان بكلام يشتمل عليها . وهذا خلافُ ما عليه إعجاز القرآن ، إذ هو من طرازٍ غير مَعهود ، وغير ممكن فى ذات الوقت ، لذلك نراه يصرِّحُ ـ بعد أن يستوفىَ ذكرَ عدد كبير من أنواع البديع ـ بأن البعض « قد قدَّرَ أنه يمكن استفادةُ إعجاز القرآن من هذه الأبواب التى نقلناها ، وأنّ ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه ، وليس كذلك عندَنا ، لأن هذه الوجوهَ إذا وقع التنبيهُ عليها أمكن التوصّلُ إليها بالتدريب والتعوُّد والتصنُّع لها ، وذلك كالشّعر الذى إذا عرف الإنسانُ طريقَه صحَّ منه التعمُّلُ له ، وأمكنَه نظمُه ؛ والوجوه التى نقول إنّ إعجازَ القرآن يمكن أن يُعلم منها ، فليس مما يقدِر البشرُ على التصنُّع له والتوصّل إليه بحال »(٢٠٣) .

(٢٠١) إعجاز القرآن ٥١ ، ٥٢ .

(٢٠٢) إعجاز القرآن ٥٧ .

(٢٠٣) إعجاز القرآن ١٦٢ .

ويقرر في موضع آخر « أنه لا سبيلَ إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذي ادّعَوْه في الشعر ، ووصفوه فيه .. وذلك أنّ هذا الفنّ ليس فيه ما يخرق العادة ، ويخرج عن العُرف ، بل يمكن استدراكُه بالتعلُّم والتدرُّب به ، والتصنُّع له ، كقول الشعر ورَصْف الخطب وصناعة الرّسائل والحِذْق في البلاغة »(٢٠٤) .

كذلك يورد الباقلاني مجموعةَ العناصر التي حَصَر فيها الرماني جهةَ الإعجاز البلاغي للقرآن ، ومنها الإيجاز والإطناب والتشبيه والاستعارة .. إلخ ، ثم يقول : « ومنَ الناس من زَعَم أنه يأخذ ذلك ـ [يعني الإعجاز] ـ من هذه الوجوه التي عدَدْناها في هذا الفصل ، واعلم أن الذي بيناه قبل هذا .. وذهبنا إليه .. هو سَديد ، وهو أنّ هذه الأُمور تنقسم :

فمنها ما يمكن الوقوع عليه والتعمُّلُ له ، ويدرَكُ بالتعلُّم ، فما كان كذلك فلا سبيلَ إلى معرفة إعجاز القرآن به . وأما ما لاسبيل إليه بالتعلُّم والتعمُّل من البلاغات فذلك هو الذي يدل على إعجازه»(٢٠٥) .

ومن الواضح أن محورَ الفصْل في الإعجاز وعدمه هو كونُ صفات الكلام قابلةً لأنْ تُتَعَلَّمَ وتمارَسَ بواسطة البشر أو غيرُ قابلة لذلك ، فما كان في الإمكان تعلُّمه ، أي ما كان من قَبيل المصطَلَح عليه ، والمتعارَف ، فإنه لا دخل له في مسألة الإعجاز ، لأنّ الإعجاز لا يتعلق بأي سمة من سمات الاصطلاح مما يدخل في طوْق البشَر أن يحاكوه ، ولَمَّا كان الشعر مما يدخل في عداد قدرتهم فإنّ الباقلاّني يُدخله هو الآخر في عداد الممكن المتواضَع عليه ، إذْ

(٢٠٤) إعجاز القرآن ١٦٨ .

(٢٠٥) إعجاز القرآن ٤١٦ ، ٤١٧ .

هو ـ فى رأيه ـ ليس مما يخرج عن العرف ويخرِق العادة . وهى نظرة على قدر من التطرُّف ، يعتنقها الباقلانى انطلاقًا من مبالغته فى إسباغ صفات الاصطلاحية والابتذال والشّيوع على كلّ ما عدا النصّ القرآنى، فى مقابل نفْى أى من هذه الصفات عن القرآن ، من منطلق الإيمان بخصوصيته وإعجازه .

ولايخرج عبد القاهر عن نفس الخط ، وإن كان أكثرَ موضوعيةً من الباقلانى. وسوف لا نُطيل الوقوفَ عنده بحكم تعرّضنا للكثير من أفكاره فى خصوصيّة اللغة الأدبية وفرديتها وبحكم أن هذه الأفكار لا تنفصل عن مذهبه فى الإعجاز ، بل هى فروع عليه ، وكما هو معروف يرفض عبد القاهر أن يكونَ الإعجازُ فى أى مظهر من مظاهر المواضعة فى اللغة: الدلالة الوضعية للألفاظ ، مَذَاقَة الحروف وسلامتها مما يثقُل على اللسان ... إلخ(٢٠٦) ، وعنده أنه « لا يثبتُ إعجازٌ حتى تثبت مزايا تفوق علومَ البشر ، وتقصُرُ قوى نظرهم عنها . ومعلوماتٌ ليس فى مُنَنِ أفكارهم وخواطرهم أن تُفضىَ بهم إليها، وأن تُطلِعَهُم عليها، وذلك مُحالٌ فيما كان عِلْماً باللغة »(٢٠٧) .

إذ من المعلوم « أن الألفاظ ـ من حيث هى ألفاظٌ وكَلِمٌ ونطق لسان ـ لا تختصّ بواحد دون آخر ، وأنها إنما تختصُّ إذا تُوُخِّىَ فيها النظم »(٢٠٨) «ومعلوم أنه ليس النظمُ من مَذاقة الحُروف وسلامتها مما يثقل على اللسان فى شيء»(٢٠٩) «وإذا كان كذلك كان من رَفَع النَّظْمَ من البَيْنِ وجعل الإعجاز

---

(٢٠٦) الدلائل ٤٥٣ .
(٢٠٧) الدلائل ٢٥١ .
(٢٠٨) الدلائل ٤٢٣ .
(٢٠٩) الدلائل ٤٥٣ .

بجملته في سُهولة الحروف وجريانها جاعلاً له فيما لا يصحّ إضافتُه إلى الله تعالى »(٢٠٩م) ، « ثم إنه اتّفاقٌ من العقلاءِ أن الوصفَ الذى به تناهى القرآن إلى حدٍّ عَجَز عنه المخلوقون هو الفصاحة والبلاغة ، وما رأينا عاقلاً جعل القرآن فصيحًا أو بليغًا بألاَّ يكونَ فى حروفه ما يثقُل على اللّسان »(٢١٠) .

* * *

ويبقى أن نشير إلى أنّ تنبُّهَهُم إلى الاختلاف فى طابع كل من المستويَيْن هو الذى قادَ فى النهاية إلى انتحاء العلوم القائمة على علاج كلٍّ منهما وجهةً خاصة ، وأعنى ـ بطبيعة الحال ـ علومًا مثل : علم اللغة وعلم النحو من ناحية، ثم مجموعة الدراسات القائمة على تحديد صفات الكلام البليغ ، بصرف النظر عن التسمية بالنّقد أو البيان أو المعانى أو البديع ـ أو البلاغة ، من ناحية أخرى .

ويبدو ارتباطُ العلمين الأولين ـ أعنى اللغة والنحو ـ بحدود الاصطلاح والمواضعة من حديث النقاد واللغويين عنهما. فصرح ابنُ الأثير بأن « الوجهَ فى معرفة الدّلالات يرجع إلى أصْل اللغة التى هى وضْع الأسماء على المسمَّيات»(٢١٠م) وصرح بدرُ الدين بن مالك بأن علم اللغة « يُحترزُ به عن الخطأ فى أوضاع المفردات العربية »(٢١١) وإلى نحو من هذا ذهب العلوى صاحب (الطراز)(٢١٢) وابنُ خلدون فى مقدمته(٢١٣) .

أما علمُ «النحو فقيل هو «علم قياسىّ.. لا يقبل إلا ببراهين وحجج».(٢١٤)

(٢٠٩م) الدلائل ٤٢٣ .
(٢١٠) الدلائل ٤٥٣ .
(٢١٠م) المثل السائر ٦١/١.
(٢١١) المصباح لبدر الدين بن مالك ٢ .
(٢١٢) الطراز ١٨٠/١.
(٢١٣) مقدمة ابن خلدون ٤٨٥.
(٢١٤) الإيضاح فى علل النحو للزجاجى ٤١ .

وقال الفارسى : «النحو علم بالمقاييس المستنبَطة من استقراء كلام العرب»(٢١٥)، وإلى نحو من هذا ذهب السكاكى(٢١٦) وابنُ عصفور(٢١٧) ، غير أن اللافت فى تعريفه عندهم هو النص على انحصار مجاله داخل حدود النّمط .. فصرّحَ الزّمخشرى بأن « غاية النحويّ أن يُنزل المفردات على ما وُضِعَتْ له ويركبها عليها»(٢١٨) ، أما ابنُ الأثير فذكر أن غايتَه أن « ينظر فى دلالة الألفاظ على المعانى من جهة الوضْع اللغوى »(٢١٩) أو « من جهة الاصطلاح المتّفَق عليه فى أصل اللغة » . وقال : إنها « دلالةٌ عامة ، لأنها دلالةُ كلّ لفظ على كل معنى فى أنه صوابٌ أو خطأٌ من جهة ذلك الاصطلاح لاغير»(٢٢٠) أما غايتُه فهى الاحتراز عن الخطأ فى التركيب لتأْدية أصْلِ معنى الكلام(٢٢١) ، تماما كما أن علم اللغة « يُحترَزُ به عن الخطأ فى مفردات الألفاظ اللغوية »(٢٢٢) .

وواضح أن البحث فى كل من اللغة والنحو لا يتعدّى حدودَ ما تقرر بالاصطلاح ، وذلك خلاف ما عليه البحث فى مجال البلاغة ، أو المعانى ـ بعبارة الزمخشرى ، أو البيان ـ بعبارة ابن الأثير . أما الزمخشرى فقد ذكر أن البحثَ فى علم المعانى يجىءُ بعقب انتهاءِ مهّمة كلّ من اللغة والتصريف والنحو ، إذ تبقى وراءَ مهمة هذه العلوم « مقاصدُ لا تتعلّق بالوضْع ، مما

(٢١٥) كتاب التّكْملة لأبى على الفارسى ، ١ ، ٢ ، تحقيق كاظم بحر المرجان ١٩٧٢ .

(٢١٦) مفتاح العلوم ٣٧ .

(٢١٧) المقرب ٤٥/١ .

(٢١٨) نقلا عن عروس الأفراح للسبكى ـ شروح ـ ٥١/١ .

(٢١٩) المثل السائر ٧/١ .

(٢٢٠) الاستدراك ٥ .

(٢٢١) المصباح لبدر الدين بن مالك ٢ .

(٢٢٢) الطراز ١٨٠/١ .

تتفاوت به أغراضُ المتكلّم علـى أوجهٍ لا تتناهـى ، وتلك الأسرار لا تُعلم إلاّ بعلم المعانى »[٢٢٣] ، وأما ابن الأثير فيذهب إلى أن صاحبَ علم البيان لا ينظر فى الدلالات العامة للألفاظ كما يفعل النحوىّ ، وإنما ينظر فى « فضيلة تلك الدلالة ، وهى دلالة خاصّة ، والمرادُ بها أن تكون على هيئة مخصوصة من الحسنَ ، وذلك أمرٌ وراءَ النحو والإعراب »[٢٢٤] .

ويطلق ابن الأثير فى موضع آخر اسم(صاحب علم الشعر) على صاحب علم البيان ، ثم يقول « إنه ينظر فى دلالة بعض الألفاظ على بعض المعانى ، وتلك دلالة خاصة ، وهى أن تكون على هيئة مخصوصة من الحُسْن ، ومثالُ علم الشعر وعلم النحو مثالُ خاصٍّ وعامٍّ ، كالطِّب بالنسبة إلى العلم الطبيعى ... فإن الطبيب ينظر فى جسم الإنسان من حيث يصحُّ ويمرَض ، وصاحب العلم الطبيعى ينظر فى ماهيّة كل جسم من الأجسام على اختلافها ، لا من جهة صحّتها ومرضها »[٢٢٥] فإذا سمعنا بعد ذلك ما يصفُ به بدرُ الدين بن مالك علمَ اللغة من أنه « نوعٌ قريب المأْخذ يكفى فى تحصيله بعضُ قوة » ثم وصفَهُ لعلم البلاغة والفصاحة بأنه « لا يدركُ إلا بعُدد جَمَّة مع فضلٍ إلهىّ فى ضمن كثْرة مراجعات وطول ممارسات »[٢٢٦] أدركنا إلى أى حدٍّ كان القائمون على التأْليف فى كلا المجالين على بيّنة من طبيعة المادة التى يتعلّق البحث بتوصيفها فى كليّهما ، ومن هنا كان تعلقُ اللغة والنّحو بالاصطلاح ، ومن هنا أيضًا كان استشرافُ البلاغة والنقد لكل ما يتعدّى حدودَ هذا الاصطلاح .

---

(٢٢٣) السبكى ١/١٥ .

(٢٢٤) المثل السائر ١/٧ ، وراجع ١/٤ حيث ينتقد ابنَ سنان فى (سر الفصاحة) لإلمامه بكثير من الأمور والجوانب الاصطلاحية فى اللغة مما لا حاجة إليه فى علم البلاغة .

(٢٢٥) الاستدراك ٥ .

(٢٢٦) المصباح ٣ .

والواقع أن عمليةَ التفرقة بين ما هو اصطلاحيّ شائع وبينَ ما هو فرديٌّ خاص قد شغلت النقد العربى ربما أكثر مما شغلته أىّ قضية أُخرى ، بحكم كوْن الجانب الأخير يمثل مَلْمَحًا رئيسيًا من الملامح التى يمتاز بها المستوى الفنى من اللغة ، حتى إنه ليمكن القول إن البحثَ عن هذا الجانبِ والعملَ على إظهاره وتخليصه من شوائب الاصطلاح والشّيوع يمثّل حجرَ الزاوية فى النقاش الدائر حول كثير من القضايا وعلى وجه الخصوص قضية الإعجاز ، وقضية اللفظ والمعنى ، حيث نجد بمقدورنا أن نفسر موقفَ رجل مثلِ عبد القاهر من القضية الأخيرة ، وهجومه على اللفظ تارةً وعلى المعنى تارة أُخرى ، بمحاولة استبعاد كل ماهو من قبيل الشّيوع والاصطلاح ، فالألفاظ ـ أى المفردات بدلالاتها الوضعية ـ لا تُنتج لغةً أدبية ، ومجرّدُ العلم بها لا يخلق أديبا ولا ناقدًا ، ومثَلُ الألفاظ فى ذلك مثَلُ المعانى حين يكون لها مدلولُ الأغراض العامّة الشائعة التى لا تَفاضُلَ فيها بسبب اشتراكها وشيوعِ مِلْكيّتها بين الجميع ، والتى ليس لها ـ بالتالى ـ اختصاصٌ بقائل دون قائل .

وعلى ضوء هذا التقرير يمكننا أن نفهم حقيقةَ موقف النقد العربى من القضيّة ، وما يبدو من غلبة الميْل إلى جانب اللّفظ ، وهو ما يتضح من موقف رجل كالجاحظ ، الذى استشهد به عبدُ القاهر[227] فى نعْيِه على بعضِ اللّغويين صرْفَ اهتمامه إلى المعنى ، وحين أعلن أن « المعانىَ مطروحةٌ فى الطريق ، يعرفها العَجَمىٌّ والعربى ، والقروى والبدوى »[228] .

وقد فُهم هذا التصريح على أنه هجوم على المعانى[229] ، والواقع أنه ليس

---

(٢٢٧) دلائل الإعجاز ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

(٢٢٨) الحيوان للجاحظ ١٣١/٣ .

(٢٢٩) El Kott, A. Arab Conception of Poetry as illustrated in Kitab Al Muwazanah, p. 120.

وشوقى ضيف : الفن ومذاهبه فى الشعر العربى ٢٩٣ .

كذلك ، إنه مجرّد استبعـاد لها مـن دائرة الملامح التى تمتاز بها اللغةُ الفنية ، لا لأنها ـ أى المعاني ـ غيرُ مطلوبة ، ولكن لأنها ـ وبالمدلول الذى فهمه الجاحظ وقُدامةُ وعبدُ القاهر ، مدلولُ الغرض العامّ المشترك ـ [230] قد صارت فى عِداد ما هو وضْعيّ اصطلاحى ، وبالتالى فلا خصوصيّةَ فيها ولا فنيّة ، أما أين تقع هاتان الصفتان؟ ففى الشطر الأخير من حديث الجاحظ ، وعلى وجه الخصوص فيما يكون فيه صنعةُ الأديب ، وخصوصيةُ عمله .. فى «تَخيُّر اللفظ .. وصحّة الطبْع ... لأنّ الشعر صياغة ولاشك أن (التخيُّر) و (الصِّياغة) هما من قَبيل العمل الذهنيّ الذى يضطلع به الأديب وحدَه ، تمكّنه من ذلك (صحّةُ الطبع) ، وبهذا تنتفى عن الأدب صفتا الاصطلاحية والشيوع ، لتتأكد صفتان أُخريان هما الفردية والخصوصية .

(٢٣٠) راجع فى هذا الفهم الدلائل ٢٥٦ . ويقول عبد القاهر (إنه – أى الجاحظ – قد جعل العلم بالمعانى مشتركًا ، وسوّى فيه بين الخاصة والعامة) .

الفصل الثانى

السابق واللاحق

وقفنا فى الفصل السابق عند واحدة من صفات اللغة الفنية كما رآها النقادُ العرب وهى فرديّةُ هذه اللغة واختصاصُها بقائل بعينه ، وذلك فى مُقابل صفة الشيوع والاصطلاح التى تطبع اللغةَ العادية .

ونقف هنا عند صفة أُخرى ، أو زاوية من زوايا التقابل بين اللغتين ، وذلك من حيث سبقُ إحداهُما ولُحوقُ الأُخرى ، ويختلف موقفُ النقد العربىّ فى ذلك عن موقف أصحاب الدراسات اللغوية الحديثة من علماء النفس ، فمن هؤلاء من يميلُ ــ قياسا على تطوُّر لغة الطفل ــ « إلى الاعتقاد بأن اللغةَ الانفعاليةَ تسبق اللغةَ العقلية ... وأنَّ الفكرةَ تخرج من العناصر الانفعالية دون أن تُقصيَها إقصاءً تامًا ، وأنه يتكوّن داخل اللغة الفُجائّية التى هى انفعاليةٌ محضَة نواةٌ صُلبَةٌ تنمو شيئًا فشيئًا كلَّما ازدادت الأجزاءُ المُحيطةُ بها صلابة ، وهذه اللغةُ هى المصطَلَحُ عليها ، أو النَحويَة ، وتبقى هذه متداخلةً فى الأُخرى تستمد منها غذاءها باستمرار دون أن تصل إلى إنضابها بأية حال » . ويصف فَندَرْيس هذه النظريةَ بأنها « نشوئّية دينامية قبلَ كل شيءٍ ، تزعم أنها تفسِّر أصلَ النّحو ، يعنى اللغةَ المنظمةَ ، باستقرار العناصر البدائيةِ غيرِ الثابتة التى تكوِّن ما قبل اللغةِ النحوية»[1] .

اللغةُ النحويةُ إذن ــ أو المستوى العادى ــ لاحقٌ عند أصحاب هذه الدراسات على اللغةِ الانفعالية ، التى تغزو الميدانَ دائمًا فى البداية ثم تتحول ــ

(١) اللغة لفندريس ١٩٥ ، ١٩٦ .

بعد أن تستقرّ وتمرّ عليها يدُ التقعيد ـ إلى لغة نحوية منضبطة . غير أن النحاةَ لا يعدَمون مسلكا آخر مخالفا ، يتلخّص فى قدرتهم على تصوُّر العبارة النحوية سابقةً ، وأن مقابلاتها الانفعاليةَ هى اللاحقة[٢] .

ويبدو أن النقادَ والبلاغيين العربَ قد سلكوا نفسَ المسلك ، فتصوَّروا سبْقَ المستوى النحويِّ العادى ، ولُحوقَ المستوى البليغ .. وهو استنتاج منطقيٌّ ظهرتْ بعضُ مقدماته فى الفصْل السابق .. حيث وُصف المستوى العادى بأنه اصطلاحيٌّ عُرفى ، ووُصفَ المستوى الفنى بأنه فرْدى ، أو مختصّ ، إذْ نظروا إلى ما هو عُرفيٌّ اصطلاحى باعتباره سابقًا على ما هو فردىّ ، بحكم ارتباط التفرُّد ، أو الاختصاص ، بالخروج ـ بشكل ما ـ على الاصطلاح والعُرْف ، وبحكم استخدام الفنّ الأدبى لتراث اللغة ورصيدها الموجود سلفًا .

وإذا شئنا مثالا نظريا على تصوّرهم لسبق المستوى العادى ولُحوق الصورة الفنية وجدنا ذلك فى نصٍّ تعليمى من ابن جنى ، فى حديثه عما سماه (إصلاح اللفظ) يعنى إصلاحَ العرب ألفاظَها حفاظا على معانيها ـ ويتخذ مثلا لذلك قولهم (**كأنّ زيدًا عمرٌو**) ويقول : « اعلم أن أصلَ هذا الكلام (**زيدٌ كعمرو**) ، ثم أرادوا توكيدَ الخبر فزادُوا فيه (إنَّ) فقالوا : (**إنَّ زيدًا كعمْرو**) ، ثم بالغوا فى توكيد التشبيه فقدّموا حرفَه إلى أوّل الكلام عنايةً به وإعلاماً أنّ عقْد الكلام عليه ، فلما تقدمت الكافُ ـ وهى جارّةٌ ـ لم يجُز أن تباشر (إنّ) لأنها ينقطع عنها ما قبلها من العوامل ، فوجب لذلك فتحها فقالوا: (**كأن زيدًا عمرٌو**)»[٣] . ومن الواضح أن الصورةَ الأخيرة لاحقةٌ ـ فى تصوّر ابنِ جنى ـ على أصلها القديم السابق عليها وفْقًا لهذا التصور .

(٢) المرجع السابق ١٩٥ .

(٣) الخصائص ٣١٧/١ .

فإذا شئنا مثالا آخر مطبّقًا على نصّ القرآن وجدناه في حديث السّكّاكي عن قوله تعالى – على لسان زكريّا عليه السلام : ﴿ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ العظْمُ منّي واشْتَعلَ الرأْسُ شيْبًا ﴾ [مريم٤] وهو يتناول العبارةَ على جزءَين ، أولهما ﴿ رَبِّ إِنِّي وهَنَ العظْم منّي ﴾ والآخر ﴿ اشتَعَلَ الرأْسُ شيْبًا ﴾ مُوردًا لكلٍّ منهما الأصلَ الذى تصور أنها خرجت منه أو تطورت عنه ، والمراحلَ أو المراتبَ التى مرّ بها هذا التّحولُ إلى أن أصبحت العبارةُ على النحو البليغ المعجز الذى وردت عليه(*) ... يقول السكاكي : « الكلام في تلك اللطائف مفتقرٌ إلى **أخْذ أصل معنَى الكلام ومرتبتهَ الأولى ، ثم النظر فى التفاوت بين ذلكَ وبين ما عليه نظمُ القرآن ، وفى كم درجة يتصل أحد الطرفين بالآخر** ، فنقول : لا شُبهةَ أنّ أصلَ معنى الكلام ومرتبتَه الأُولى : **يَاربِّى قدْ شختُ** ، فإن الشيخوخةَ مشتملةٌ على ضعف البدَن وشيْب الرأْس المتعرّض لهما . ثم تُركت هذه المرتبةُ لتوخّى مزيد التقرير إلى تفصيلها فى : **ضَعُفَ بَدَنى وشَابَ رأسى** ، ثم تُركت هذه المرتبةُ الثانيةُ لاشتمالها على التصريح إلى ثالثة أبلغ وهى الكناية فى : **وَهَنَتْ عظَامُ بدَنى** ، لمَا ستعرف أن الكناية أبلغُ من التصريح ، ثم لقَصْد مرتبة رابعة أبلغَ فى التقرير بُنيَتْ الكنَايةُ على المبتدأ فحَصَلَ : **أنَا وهَنَتْ عظَامُ بَدَنِى** . ثم لقصد خامسة أبلغ أُدْخلت إنَّ على المبتدأ فَحصَل : **إنِّى وهنَتْ عظام بدنِي** ، ثم لطلب تقرير أنَّ الواهنَ هيَ عظَامُ بدنه قُصدتْ مرتبة سادسة وهى سلوكُ طريقى الإجمال والتفصيل فحصَل : **إنِى وهَنَتْ العظَامُ منْ بَدَنى** ثم لطلبِ مزيد اختصاصِ العظَامِ به

(*) غنيّ عن البيان أننا هنا نسجل ما ذهب إليه المؤلف ، سعيًا إلى معرفة الفكرة الكامنة وراءه، دون تدخّل منا بالتأييد أو الرفض ، وإن كان من المشهور أن السّكاكى من أهمّ من خدموا قضية الإعجاز القرآنى .

قُصدتْ مرتَبةٌ سابعة وهى ترْك توسيط البدن فحصَل: **إنى وهَنتْ العظَامُ منّى**، ثم لطلب شمول الوَهَن العظامَ فرداً فَرْداً قُصدت مرتبة ثامنة وهى تَرْك جمْع العظم إلى الإفراد، لصحة حصول وهْن المجموع بالبعض دون كل فرْد فرْد فحصل ما ترى وهو الذى فى الآية : ﴿ **إنى وهَنَ العظْمُ منّى** ﴾ .

وهكذا تُركَتْ الحقيقةُ فى (**شَابَ رأسى**) إلى أبلغَ وهي الاستعارة ـ فسيأتيك أنَّ الاستعارةَ أبلغُ من الحقيقة ـ فحصَل : **اشتعل شيبُ رأسى** ثم تُركَتْ إلى أبلغَ وهى **اشتَعَلَ رأسى شيبْاً** ، ... ثم تُركَ **اشتعل رأسى شيبًا** لتوخّى مزيد التقرير إلى **اشتَعلَ الرأسُ منّى شيْبًا** ، على نحو ﴿وَهَنَ العظْمُ منّى﴾ ، ثم تُرك لفظ (منّى) لقرينة عطف (واشتَعلَ الرأسُ) على (وَهَنَ العَظْمُ منّى) لمزية التقرير، وهى إيهامُ حَوالَة تأْدية مفهومه على العقْل دون اللفظ»[٤] .

وواضح من النصّيْن كيف تأْتى الصورةُ الفنيةُ للعبارة فى نهاية عدد من الخطوات ـ أو المراحل ـ التى تبدأُ بما أطلقوا عليه (أصلُ الكلام) أو (أصل المعني) هذا الذى يمثل المستوى العادى .

وقد جاءَ فى مُقابَسات التوحيدى، على لسان أبى سليمان ، أنَّ «الإفهامَ إفهامان : ردىءٌ وجيّد ، فالأول لسفلة الناس ، لأن ذلك غايتُهم ، وشبيه برتبتهم فى نقصهم ، والثانى لسائر الناس ، لأن ذلك جامعٌ للمصالح والمنافع ، فأما البلاغةُ فإنها زائدة على الإفهام الجيّد بالوزن والبناء ... لأن القصدَ فيه الإطرابُ بعد الإفهام ... وحدُّ الإفهام والتفهُّم معروف ، وحدُّ البلاغة والخطابة موصوف ، والحاجةُ إلى الإفهام والتفهُّم على عادة أهل اللغة أشدُّ من الحاجة إلى الخطابة والبلاغة ، **لأنها متقدمة بالطّبع** ، والطبعُ أقرب إلينا ،

(٤) مفتاح العلوم ١٣٧ ، ١٣٨ .

والعقل أبعد عنّا »[٥] ، ومفهوم كلامه أن مستوى اللغة العادية المستخدَمة فى مخاطبات الناس اليومية سابقٌ ـ من حيث الوظيفة ، على الأقل ـ على مستوى اللغة البليغة ، هذه التى وصفها بأنها زائدة على حدّ الإفهام . ومن هذا القبيل ما صرّح به عبدُ القاهر من أن « المزيَّةَ التى مـن أجلهـا نَصف اللفظَ بأنه فصيح **مزيةٌ تحدُث من بعدِ ألاّ تكون، وتظهر فى الكَلم من بعدِ أن يدخُلها النَّظْم** »[٦] .

كذلك يرفضُ عبدُ القاهر أن تكونَ المزيةُ فى الكلام البليغ « منْ أجْلِ اللغة ، والعلم بأوضاعها ، وما أراده الواضعُ فيها » لأن ذلك معناه أنه لا تجبُ المزية « بالفصْل وترْكَ العَطْف ، وبالحذْف والتكرار والتقديم والتأْخير وسائر ما هو **هيئةٌ يُحدثها لكَ التأْليف** ، ويقتضيها الغرضُ الذى تؤمُّ ، والمعنى الذى تقصد ، وكانَ ينبغى أن لا تجب المزيةُ بما يبتدئه الشاعر والخطيبُ فى كلامه من استعارةِ اللفظ للشىء لم يُستَعَرْ له ، وأن لا تكون الفضيلةُ إلاّ فى استعارةٍ قد تُعُورِفَتْ فى كلام العرب ، وكفى بذلك جهلاً »[٦م] . ومن الواضح أن ما عُبِّر عنه بأوضاع اللغة يمثل فى رأْيه مرحلةً متقدمةً تخلو من كل ميزة فنية ، وإنما تحدثُ هذه الميزة بما يتحقق ـ بعد ذلك ـ على يد الأديب من هيـآت فى التأْليف ، أى أن المستوى الفنى يأْتى لاحقاً على النمط، المتمثِّل فى أوضاع اللغة .

وبوسعنا أن نتذكرَ أيّاً من المَقولات التى يقومُ عليها البحثُ البلاغى سواءٌ ما يتعلق بالدلالة ـ كالمجاز والاستعارة والكناية ... إلخ ، أو ما يتعلَّقُ بالتركيب ،

(٥) المقابسات لأبى حيان التوحيدى ١٧٠ .
(٦) الدلائل ٣٦٧ ، ٢٥٢ ، بنفس الترتيب .
(٦م) نفس المصدر والموضع .

كالتقديم والتأخير أو الإيجاز والإطناب والحذف ... إلخ لنرى أن كلاً منها يمثل مرحلة طارئة ، أو لاحقةً ، على مرحلة سابقة هى مرحلة الاستخدام العادّى للغة ، سواءٌ وصفت بأنها اصطلاحية عرفية ـ كما فى الفصل السابق ـ أو وُصفت بأنها مثاليةٌ ، كما سنرى فى الفصل القادم .

وليس من المطلوب أن نسرُدَ كل ما وقفنا عنده ، أو سنقف عنده فى الفصل القادم من أُصولٌ لنُثبتَ سبقَها ـ حسب نظرتهم ـ على مقابلها الفنى، وتأخُّرَ هذا المقابل بالنسبة لها ، وحسبنا أن نعطَى أمثلةً قليلة تبرهن على ما نذهب إليه ... فحديثُهم فى تقديم بعض الأجزاء ـ مثلا ـ يقوم على افتراض مرحلة سابقة كان فيها هذا الجزءُ أو ذاك مؤخّرا ، والمثَل على هذا حديث السُّبكى حول تقديم المسند إليه الضمير على الخبر الفعْل فى نحو : (أنا قُمتُ) وكيف يُحتَملُ فيه أن يقال بإفادته تقويةَ الحكم «إذا لم تجعلّه للاختصاص . ويُحتَملُ أن يقال : إنّما يُفيد تقويةَ المحكوم عليه ، **رعايةً لحالهِ قبل التقديم ، حين كانَ بدلاً**»[٧] .

وحديثهم فى الإيجاز والإطناب ، أو مانصطلح على تسميته بأساليب النقْص والزيادة ، يقومُ فى حالة النقص على تصوُّر أصلٍ زائد ، وفى حالة الزيادة على تصوّر أصلٍ ناقص ، وكلٌ من الأصلين لابد أن يكون سابقا على مقابله الفنّى ، ولنأخذ هذا النصّ من حديث الرمّانى عن الإيجاز ، فهو عنده على وجهين : « أحدهما إظهار النكتة بعدَ الفهم لشرح الجملة ، والآخر إحضارُ المعنى بأقلّ ما يمكن من العبارة ، والوجه الأول يكون كثيرًا فى العلوم القياسية، وذلك أنه إذا فُهم شرحُ الجملة كفى بعد ذلك حفظ النكتة ، لأنها تكون

(٧) عروس الأفراح للسبكى ـ شروح ـ ٢٢٠/١ .

حينئذ دالةً عليها ، ومغنيةً عن التعلُّق بها فى نفسها لتلعق النكتة بها ، فهذا الضرب من الإيجاز لا يكون إلاَّ بعد أحوال متقررة من الفهم لشرح الجملة ، فحينئذ تكون النكتة مغنية»[٨] .

وقد وصل بهم الاعتقاد بتقدُّم المستوى النمطى العادى ، ولُحوقِ المستوى البليغ حَدّاً جعلهم يتحدثون ـ فى حالة الحذْف ـ عن عملية من التدرُّج يتم وفقا لها تتابعُ عملية الحذف فى المواضع التى تكثُر فيها المحذُوفات المقدَّرة ، فى خطوات منتظمة على طريق الابتعاد عن الأصل النمطى السابق[٩] .

كذلك فى كل ما أطلقوا عليه صور (الخُروج على خِلاف مقتَضَى الظَّاهر) يُفترض وجودُ عبارة نمطية هى الأصل فى مقام معين ، ثم يكون الخروج على خلاف هذا الأصل لاحِقًا لذلك ، ينطبق هذا على أُسلوبِ كالاستفهام والخَبَر ، وخروجِ كلٍّ منهما إلى معانٍ أُخرى خلاف الاستفهام والإخبار . كما ينطبق على ما عُرف بالقَلْب والالتفات ، وعلى استخدام أداة أو صيغةٍ مكان أُخرى ، **فدائمًا يكون للُّغَة الفنّ بديلٌ سابق عليها** ، سواءٌ كان هذا البديل مستمَدّاً من الاصطلاح أو المثال والنمط ، فالمهم هو أن المستوى الفنى لا يقف عند هذا البديل ، وإنما ينتقل عنه مُوَلِّيا وجهَهُ شطر مرحلة أُخرى لاحقه عليه .

ويقدم حديثُهم عن البلاغة بين المفرد والمركب شاهداً جديداً على اعتقادهم بتقدُّم المستوى النمطى على النظام البليغ . فقد

---

(٨) النكت للرمانى ٧٩.

(٩) مغنى اللبيب لابن هشام ٦٨١.

ذهب جمهورهم إلى أنه لا مَزِيَّةَ فى المفردات معزولةً عن التركيب ، وصرَّح عبد القاهر بـ « أن الألفاظَ لا تتفاضل من حيث هى ألفاظ مجردة ، ولا من حيث هى كَلِمٌ مفردة ، وأن الألفاظَ تثبتُ لها الفضيلةُ ، وخلافُها ، فى ملاءَمة معنى اللفظة لمعنى التى تليها ، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلُّقَ له بصريح اللفظ»[١٠] أما أدلته على ذلك فمنها أن الكلمات « لا سبيل إلى إفادتها إلا بضمّ كلمة إلى كلمة ، وبناء لفظة على لفظة » وأن الكلمتين لا تتفاضلان « من غير أن يُنظرَ إلى مكان تقعان فيه من التأْليف والنظم» وأن أحداً لا يصف لفظة بأنها فصيحة « إلاَّ وهو يعتبر مكانها من النظم وحسنَ ملاءمة معناها لمعانى جاراتها وفضلَ مُؤانستها لأخواتها » ، ومنها « أنك ترى الكلمة تروقكَ وتؤنسُكَ فى موضع ثم تراها بعينها تثْقُلُ عليكَ وتُوحشك فى موضع آخر» .

ثم يقول : « فلو كانت الكلمةُ إذا حَسُنت حسُنَتْ من حيث هى لفظ ، وإذا استحقَّتْ المزيةَ والشرفَ استحقت ذلك فى ذاتها وعلى انفرادها .. لَمَا اختلفت بها الحال ولكانت إما أن تحسُنَ أبدا أو لا تحسن أبداً »[١١] . كذلك صرح ابنُ الأثير بأن « تفاوت التفاضل يقع فى تركيب الألفاظ أكثرَ مما يقع فى مفرداتها»[١٢] وهو رأْى تتابع عليه البلاغيون والنقاد، ومؤدّاه « أن الجمال لا يكون فى المفردات ولكنْ فى المركبات »[١٣] .

وتدل القرائن على اعتقادهم بحداثة المركبات بالنسبة للمفردات المؤلَّفة منها ؛ وهو ما يساوى الاعتقاد بلحوق المستوى الفنى وسبق المستوى العادى ،

---

(١٠) دلائل الإعجاز لعبد القاهر ٩٠.

(١١) الدلائل ٨٨ ، ٩٢.

(١٢) المثل السائر لابن الأثير ١/١٤٥.

(١٣) الأسس الجمالية فى النقد العربى لعز الدين إسماعيل ٢٣٩.

ويؤيد هذا اعتقادُهم بفكرة التوقيف ، هذه التى لا يقتصر مجالها على مجرد صدور اللغة عن الله سبحانه وتعالى ، وإنما تتعدى ذلك إلى تحديد تاريخ لهذا التوقيف ، ويحكى الزركشى فى (البحر المحيط) قولَ الأُستاذَ أبى منصور إن التوقيفَ وقعَ فى الابتداء على لغة واحدة ، وما سواها من اللغات وقع التوقيف عليها بعد الطوفان من الله تعالى فى أولاد نوح ... وذكر فى (شرح الأسماء) ، أن « مَنْ قال بالتوقيف على اللغة الأولى ، وأجاز الاصطلاح فيما سواها من اللغات .. اختلفوا فى لغة العرب فمنهم من قال : هى أول اللغات ، وكل لغة سواها حدثت بعدها إما توقيفا أو اصطلاحاً ، واستدلوا بأن القرآن كلام الله ، وهو عربى وهو دليل على أن لغة العرب أسبق اللغات وجوداً »(١٤) .

ويعطى ابن فارس مزيداً من التفصيل حول تواريخ التوقيف ، ويرفض أن تكون اللغةُ قد جاءَت جملةً واحدة ، وفى زمان واحد « بل وقّف الله .. آدم .. على ماشاء أن يعلّمه إياه مما احتاج إلى علمه فى زمانه ... ثم علّم بعد آدم عليه السلام من عرب الأنبياء ... نبياً نبيًا ما شاءً أن يعلّمه حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد ... ثم قرَّ الأمر قرارَه فلا نعلم لغةً من بعده حدثت»(١٥).

وواضح أن الاعتقاد بالتوقيف فى اللغة يقترن بالاعتقاد بقدمها وهو حكم ينطبق فى واقع الأمر ، على القول بالاصطلاح والمواضعة ، فكلاهما ـ التوقيف والمواضعة ـ يعنى نوعًا من استقرار الدلالات وتحدُّدها، وهو ما يمثل مرحلة

---

(١٤) المزهر ٢٧/١ ، ٢٨ .

(١٥) الصاحبى لابن فارس ٦، ٧ ، وفى استقرار الدلالات ، سواء بفعل التوقيف أو المواضعة راجع كلامًا لابن فارس نقله السيوطى فى المزهر ٩/١، وكلامًا لابن سينا فى كتاب (العبارة) ٣، ٤ وكلاماً لابن مالك فى كتابه (الفيصل على المفصل) فى المزهر ٤٣/١ .

متقدمة بالنسبة لما يطرأ بعد ذلك من التصرف فيها، على مستوى الدلالة ، أو التركيب .

وهذا هو المعنى الذى نصادفه لدى أبى نصر الفارابى (ت ٣٣٩) فى كتاب الحروف « فإذا استقرّتْ الألفاظ على المعانى التى جُعلت علامات لها .. فصارَ واحدٌ واحدٌ لواحد واحد ، وكثيرٌ لواحدٍ ، أو واحدٌ لكثير ، وصارت راتبةً على التى جُعلت دالّةً على ذواتها .. صار الناسُ بعدُ ذلك إلى النّسخ والتجوّز فى العبارة بالألفاظ ، فعُبِّر بالمعنى بغير اسمه الذى جُعل له أوّلا ، وجُعلَ الاسم الذى كان لمعنىً ما راتبًا له دالاً على ذاته .. عبارةً عن شىءٍ آخر متى كان له به تعلّق ولو كان يسيرًا ، فيحدث حينئذ الاستعارتُ والمجازات والتّحرّد* بلفظ معنىً مّا عن التصريح بلفظ المعنى الذى يتلوه متى كان الثانى يُفهم من الأوّل وبألفاظ معان كثيرة يصرّح بألفاظها عن التصريح بألفاظ معانٍ آخر... والتوسّع فى العبارة بتكثير الألفاظ ، وتبديل بعضها ببعض ، وترتيبها وتحسينها ، فتبتدئ حين ذلك فى أن تحدث الخطبيّة أولاً ثم الشعريّة قليلا قليلا »[١٦] .

فى هذا النص عدة أفكار تتمشّى جميعها مع نظرة النقاد العرب إلى طبيعة العلاقة بين المستويين ، منها :

ـ الإحساس الواضح بسْبق المستوى العادى من اللغة ، الذى تمثله مرحلةُ استقرار النظام الدلالى وتحدّد أنواع الألفاظ .

ـ الإحساس المقابل بلحوق المستوى الفنى الذى تمثله صورُ الخروج على النظام الأول ، وذلك بالتصرّف فيه .

ـ الإقرار بمبدأ التنويع فى طرائق التصرّف بين ما يتعلّق بالنظام الدلالى وما يتعلّق بنظام التركيب ، مع العلم بأن هذا التصرّف يأتى لاحقًا على استقرار النظام الأساسى .

---

(١٦) راجع كتاب الحروف للفارابى ١٤١ . وراجع أيضًا كتاب (العبارة) للفارابى ١٩ حيث النصّ على فكرة الوضع الأول ثم حدوث الوضع الاستعارى بعد ذلك .

(*) من معانى كلمة (التَحرُّد) : القصد والانتحاء .

وفيما يتعلق بالتصرف على مستوى الدلالة ـ أو التجوُّز ـ نجد أن « المجاز في التصوُّر البلاغى مبناه على وجود وضْعين للّغة يتلُو أحدُهما الآخر» . هذا ما ذهب اليه البعض استنادا إلى نصّ من عبد القاهر فى تعريف المجاز والحقيقة ، قال عبد القاهر : « واعلم ان حدّ كلٍّ واحد من وصف المجاز والحقيقة إذا كان الموصوفُ به المفردَ غيرُ حدّه إذا كان الموصوفُ به الجملةَ ، وأنا أبدأ بحدّهما فى المفرد : كل كلمة أريد بها ما وقعت له فى وضع واضع ـ وإن شئت قلت فى مواضعة ـ وقوعًا لا تستند فيه الى غيره فهى حقيقة . وهذه عبارة تنتظم الوضعَ الأول وما تأخر عنه ... وأما المجاز : فكل كلمة أريد بها غيرُ ما وقعت له فى وضع واضعها لملاحظة بين الثانى والأول فهى مجاز، وإن شئت قلت : كل كلمة جُزْتَ بها ما وقعت له فى وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تَستأنف فيها وضعًا لملاحظة بين ما تُجُوِّزَ بها إليه وبين أصلها الذى وُضِعَتْ له فى وضع واضعها فهى مجاز . ومعنى الملاحظة هو أنها تستند فى الجملة إلى غير هذا الذى تريده بها الآن»[١٧] .

ومن الممكن الاستناد فى تعزيز هذا الحكم إلى كل أحاديث النقاد والبلاغيين فى الموضوع ، أعنى ما أثاروه من أنه لابد لكل مجاز من حقيقة سابقه عليه[١٨] ، صحيح أن هناك من ذهب الى أن المجاز لا يستلزم الحقيقة[١٩]، ولكن الكثرة الغالبة أصرّت على أن « المجاز خلافُ الأصل ، لأنه

(١٧) أسرار البلاغة لعبد القاهر ٣٢٤ -٣٢٦، وراجع: التركيب اللغوى للأدب - لطفى عبد البديع ٢٢ .

(١٨) راجع ـ مثلا - المستصفى للغزالى ٣٤٥/١، المثل السائر ٦٢/١.

(١٩) نهاية السول ١٤٨/٢ ، ١٤٩ ، وراجع : شرح عضد الملة على مختصر ابن الحاجب ٤٨، ٤٩.

يتوقَّف على الوضْع الأول والمناسبة والنقل...ولأن لكل مجازٍ حقيقةً، ولا عكس، يدل عليه **أن المجاز هو المنقول إلى معنى ثانٍ لمناسبة شاملة . والثانى له أول** ، وذلك الأول لا يجب فيه المناسبة»[٢٠] .

وأكد البعض نفس الرأى من خلال رفضهم أن يُشترط فى آحاد المجازات أن تنقل بأعيانها عن أهل اللغة ، ذهابا منهم إلى أنه « لو كان نقليا لتوقف أهل العربية فى التجوّز على النقل ضرورةً ، ومن استقرأ علم أنهم لا يتوقفون ، **وتُستعمَل مجازات مجدَّدة لم تُسمع من أهل اللغة** ، ولا يخطّئون صاحبه»[٢١] .

ويُفهم نفسُ البعد من أبعاد العلاقة بين المستويين من خلال وصفهم للمجاز بأنه فرْع على الحقيقة التى هى الأصل ، والأصل - بطبيعة الحال - أقدمُ من الفرع ، ولذلك يكون العُدول عن الحقيقة إلى المجاز عدولاً عن نمطٍ أقدمَ إلى نظام مستحدث ، وهذا ما يوضّحهُ نصٌّ من ابن الأثير[٢٢] ، كما يشرحه بشكل تعليمى نص من (أسرار) عبد القاهر ، ففى قولهم (ضربته سوْطًا) «عبّروا عن الضربة التى هى واقعة بالسوط باسمه ، وجعلوا أثر السوط سوطًا ، وتعلم على ذلك أن تفسيرَهم له بقولهم : إن المعنى (ضربتهُ ضربةً بسوْط) **بيانٌ لما كان عليه الكلام فى أصله . وأنّ ذلك قد نسِى ونُسِخَ ، وجُعِل كأنْ لم يكنْ ، فاعرفْه** »[٢٣] .

وجاء فى (البحر المحيط) للزركشى : « المجاز خلَفٌ عن الحقيقة

(٢٠) المزهر ٣٦١/١ ، والرأى لفخر الدين الرازى .

(٢١) شرح عضد الملة على مختصر ابن الحاجب ٤٥ .

(٢٢) المثل السائر ٦٣/١ .

(٢٣) أسرار البلاغة لعبد القاهر ٣٣٠ .

بالاتفاق، أى فرعٌ لها ، بمعنى أن الحقيقة هى الأصلُ الراجح المقدّم فى الاعتبار »[٢٤] .

وذهب بعضهم فى الردّ على أبى إسحاق الاسفرايينى فى قوله بأنه لا مجاز فى لغة العرب إذ ليس ثمة حقيقة سابقة ومجاز لاحق ، لأن العرب نطقت بالجميع على وجه واحد ، ذهب صاحب الردّ إلى أن الحقيقة لابدّ من تقدّمها على المجاز « فإنّ المجاز لا يُعقل إلا إذا كانت الحقيقة موجودة ، ولكن التاريخ مجهولٌ عندنا ، والجهل بالتّاريخ لا يدلُّ على عدم التقديم والتأخير»[٢٥] .

ويستمر نفس المبدأ من خلال الحديث عن تفريعات المجاز ، وأشهرُها الاستعارة ، ومعروف أن اللفظ إذا استُعير نُقل عن معناه الذى وُضعَ له بالكلية[٢٦] ، وأن الاستعارةَ « هى تعليقُ العبارة علىَ غير ما وُضعَتْ له فى أَصل اللغة على جهة النقل » . ومن هنا كان لابد فيها هى الأُخرى من حقيقة هى أصلها[٢٧] ومن هنا كانت ـ بحكم قيامها على النقل عن الأصل القديم ـ عنوانًا على جدَّة الكلام ، وأصبح من الفضيلة الجامعة فيها ـ كما يقول عبد القاهر ـ « أنها تُبرزُ البيانَ أبدًا فى صورة مستجدَّة »[٢٨] .

كذلك تمثل عملية التركيب مرحلةً لادخل للوضْع فيها ، إذ ذهبتْ غالبيتُهم إلى القول بأن المركبات «ليست موضوعة ، ولهذا لم يتكلم أهل اللغة فى المركّبات ولا فى تأليفها ... وما ذاك إلا لأن الأمرَ فيها موكولٌ إلى المتكلم

(٢٤) البحر المحيط ١٠٥/٣ .

(٢٥) المزهر ٣٦٥/١ ، ٣٦٦ .

(٢٦) الدلائل ٣٧٣ .

(٢٧) سر الفصاحة لابن سنان ١٠٨، ١١٠ .

(٢٨) الأسرار ٤١ .

بها ، واختاره [أي هذا الرأي] فخرُ الدين الرازى وهو ظاهرُ كلام ابن مالك ، حيث قال : إن دلالةَ الكلام عقليةٌ لا وضعْية واحتج له فى كتاب (الفيْصل على المفصّل) بوجهين:

أحدهما : أن من لا يعرف من الكلام العربى إلاّ لفظين مفردين صالحين لإسناد أحدهما إلى الآخر فإنه لا يفتقر عند سماعهما مع الإسناد إلى معرِّف بمعنى الإسناد ، بل يدركه ضرورةً .

وثانيهما : أن الدالّ بالوضع لابد من إحصائه ، ومنع الاستئناف فيه ، كما كان فى المفردات والمركبات القائمة مقامها ، فلو كان الكلام دالاً بالوضع وجب ذلك فيه ولم يكن لنا أن نتكلم بكلام لم نُسبَق إليه ، كما لم نستعمِل فى المفردات إلاّ ما سبق استعمالُه »(٢٩) .

كذلك ذهب ابنُ إياز إلى عدم الوضع فى المركّبات ، وحكى عن شيخه قوله إنه « لو كان حالُ الجمل كحال المفردات فى الوضْع لكان استعمالُ الجمل وفهمُ معانيها متوقّفا على نقْلها عن العرب ، كما كانت المفرداتُ كذلك ، ولوجَبَ على أهل اللغة أن يتتبّعوا الجمل ، ويُودعُوها كتبَهم ، كما فعلوا ذلك بالمفردات ، ولأن المركّبات دلالتها على معناها التركيبيّ بالعقّل لا بالوضع »(٣٠) . **والقول بأن التركيب عقلىّ ، وأنه من صنع المتكلم .. يؤدى ضرورةً إلى القول بحداثة التركيب بالنسبة إلى المفرد الذى سبق أن رأينا ارتباطه بالوضع والتوقيف** .

ومع ذلك فقد ميزوا ـ كما سبق القول ـ بين **مطلَق التركيب** ، وبين

(٢٩) المزهر ١/٤٣ .

(٣٠) المزهر ١/٤٤ .

التركيب على نحو مخصوص ، صحيح أن كليْهما من صنع المتكلم ، وكليهما لاحقٌ على مستوى الإفراد ، ولكن أولَهما ـ وهو المقصود فى أحاديث الرازى وابن مالك وابن إياز فى النصوص السابقة ـ يتداوله الناس جميعا ويستعملونه فى مخاطباتهم وشئون حياتهم .. والآخر لا يضطلع به سوى البلغاء، كما أن أولَهما يقوم على رعايته علمُ النحو[٣١] ، والآخر يقوم على رعايته علمُ البلاغة ، ويمثل مستوى راقيا من استخدام اللغة يجىءُ تاليا بعد المستوى الأول ، وهذا ما يمثّله نصٌّ من تفسير الراغب الأصفهانى (ت٥٠٢) ـ من سياق الحديث عن إعجاز القرآن ـ يقول : « مراتب تأليف الكلام خمْس :

الأُولى : ضمّ الحروف المبسوطةِ بعضها إلى بعض لتحصُلَ الكلمات الثلاث : الاسمُ والفعلُ والحرف .

والثانية : تأْليفُ هذه الكلمات بعضها إلى بعض ، لتحصلَ الجملُ المفيدة، وهو النوع الذى يتداولهُ الناس جميعًا فى مخاطباتهم ، وقضاءِ حوائجهم، ويقال له : المنثورُ من الكلام .

والثالثة : ضَمُّ بعض ذلك إلى بعض ضمًّا له مبادٍ ومقاطع ومداخل ومخارج ، ويقال له : المنظوم .

والرابعة : أن يُجعلَ له فى أواخرِ الكلام مع ذلك تسْجيعٌ ، ويقال له: المسجَّع .

---

(٣١) راجع : مفتاح العلوم للسكاكى ٧٨ ، فى حديثه عن المقامات التى لا تقتضى سوى «دلالات وضعية ، وألفاظ كيف كانت ، ونظم لها لمجرد التأليف .. هو الذى سميناه فى علم النحو (أصل المعنى) » . وراجع تعريف النحو عند بدر الدين بن مالك ، وشموله عنده – كما كان عند ابن مالك الأب – أحكام الكلم – فى ذواتها وما يعرض لها بالتركيب – وهو ، كما يقول السيوطى ، المبحوث عنه فى علم النحو . وراجع : القرآن الكريم وأثره فى الدراسات النحوية – عبد العال سالم مكرم ٢٢٦ .

والخامسة : أن يُجعلَ له مع ذلك وزنٌ مخصوص ، ويقال له : الشعر . والمنظوم إمّا محاورة ، ويُقال له الخطابة ، وإما مُكاتبة ويُقال له الرّسالة ، فأنواع الكلام لا تخرج عن هذه الأقسام »[٣٢] .

وبصرف النظر عن عدد المراحل - أو المراتب - التى يُقسّم إليها الأصبهانى كلاً من المستويين : العادى والفنى ، واختلافها من ناقدٍ إلى آخر ، فإنّ من الواضح إيمانَهم بتقدّم المستوى العادى من اللغة سواءٌ فى المفردات ودلالاتها الوضعية ، أو فى أُصول التركيب - وهو ما سموه (مطلق التأْليف) تمييزاً له عما سموه بـ (التأْليف الخاص) الذى يمثّل المستوى البليغ ، والذى يمثل مرحلةً تالية من التركيب على نحو مخصوص يختلف بحسب النوع الأدبى من جهة ، وتنوع الأغراض التى يوجَّه إليها الكلام من جهة ثانية.

ومما يلقى الضوءَ على أهمية التأْليف عندهم ، وجَعْله محورَ البراعة الفنية حديثُهم عن الإمكانات اللامتناهية التى يتيحها ، وذلك على العكس من دلالة المفردات ، فإنها محدودةٌ ومتناهية ، فصرّح الرمانى بأن «البيانَ فى الكلام لا يخلو من أن يكون باسم ، أو صفة ، أو تأليف من غير اسم لمعنى أو صفة » . ثم قال إن : « دلالة الأسماء والصفات متناهية ، فأما دلالة التأْليف فليس لها نهاية ... ولو قال قائل : قدَ انتهى تأْليف الشّعر حتى لا يمكن أحداً أن يأْتىَ

(٣٢) نقلاً عن : الإتقان فى علوم القرآن للسيوطى ١٢/٤ ، وقد ذكر جرونباوم فى مقاله (الأسس الجمالية فى الأدب العربى) ضمن (دراسات فى الأدب العربى) هامش ١٢ صفحة ٢٨ ، ٢٩ أن هذا النص من (شرح المراكشى غير المطبوع لمفتاح العلوم للسكاكى) وأشار إلى وروده فى الإتقان ١٢٠/٢ط القاهرة ١٣١٨ ، ولكنه وارد فى الإتقان معزواً إلى الأصبهانى كما ذكرنا ، هذا وقد طبع كتاب الراغب (مقدمة جامع التفاسير) سنة ١٩٨٤ ، بعد صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب ، وبالرجوع إليه وُجد فيه النصّ الذى عزاه جرونباوم إلى المراكشى - مما يؤكد سلامة ما نقله السيوطى فى (الإتقان) وعزوه النص إلى الراغب . يراجع (مقدمة جامع التفاسير) ١٠٦ ، ١٠٧ .

بقصيدة إلاّ وقد قيلت فيما قيل لكان ذلك باطلاً»[٣٣] ، وقد تابعه ابنُ أبى الإصبع على ما قال ، وأضاف : « ... إلاّ أن تقول : أردتُ الوزن والتقفيةَ لا غير ، وأما جملةُ القصيدة ومجموع صورتها فلا ، لأن دلالة التّأليف غيرُ متناهية ، كما أن الأعداد الممكنةَ ليس لها نهاية»[٣٤] .

فإذا تذكرنا ـ بعد ذلك ـ أن حديثَ الرُّمانى عن عدم تناهى دلالة التّأليف ، واردٌ ضمن حديثه عما سماه (حُسْن البيان) ، وأنه كان تقدمةً للقول بأن القرآنَ كلّه فى نهاية حسن البيان ، وأنه لعدم تناهى الدلالة فى تأْليفَه « صحَّ التحدّى فيها بالمعارضة لتظهر المعجزة » .. أدركنا أن حديثَهم فى سبْق المفردات وعرائها من أية ميزة بلاغية ، وانحصار هذه المميزة فى التركيب ـ الذى يمثل مرحَلةً لاحقة ـ هذا الحديث ينسحب على كلامهم فى بلاغة القرآن ، ونظرتهم إلى موضع المزية فى عبارته .

فقد رفضوا أن يكون لمفردات ألفاظه دخلٌ فى إعجازه ، وذلك بحكم كونها موجودةً قبل نزوله ، وذهبوا إلى أن إعجازه فى نظمه وترتيبه مما استجَدَّ بنزوله ، وقد أنكر الجاحظ ، على سبيل استبعاد المفردات من مكوِّنات الإعجاز، أن يكون ـ يعنى الإعجاز ـ «فى الحرْف والحرفين ، والكلمة والكلمتين»[٣٥] ، كذلك ذهب الأصبهانى فى تفسيره إلى أن إعجاز القرآن ، المتعلّقَ بفصاحته وبلاغته ، لا تعلُّق له بعنصره ـ واللَفظ من مكوِّناته ـ فإن ألفاظَه ألفاظُهم ، موجودةٌ فى الكتب المتقدمة[٣٦] وقال الفخر الرازى « إن النبى صلى اله عليه

(٣٣) النكت للرمانى ١٠٧ .

(٣٤) تحرير التحبير ٤٨٩ .

(٣٥) نقلاً عن كتاب (أثر القرآن فى اللغة العربية) ٢٣٤ .

(٣٦) مقدمة جامع التفاسير للراغب الأصفعانى ١٠٥ ، والإتقان فى علوم القرآن للسيوطى ١٣/٤ .

وسلم تحدّى العرب بفصاحة القرآن ، ولو كانت عائدةً إلى الألفاظ لكان قد تحدّاهم بالموجود عندهم في الماضي والحاضر »[٣٧] . كما ذكر ابنُ الأثير أن ألفاظَ القرآن من حيث انفرادُها قد استعملتها العرب ، ومَنْ بعدهم[٣٨] . وقال المراكشي في شرح (المصباح) : إن «جهةَ إعجازه ليست مفردات ألفاظه ، وإلا لكانت قبل نزوله معجزة»[٣٨م] .

وقد ذهبوا إلى أن إعجازه يكمن في طريقه نظمه وتأليفه ، أي في أُسلوبه مركَّبًا، ذهب إلى ذلك عامتُهم نذكر منهم الباقلاني[٣٩] وعبد القاهر[٤٠] والأصبهاني في تفسيره[٤١] وابنَ عطية في تفسيره أيضًا[٤٢] والقاضي عياض[٤٣] وابن الأثير[٤٤] والزملكاني[٤٥] فإذا علمنا أن القول بكَوْن إعجازه في نظمه وتأليفه ـ دون مفرداته الموجودة سلفا ـ قد ارتبط بالتأكيد على جدة أُسلوب القرآن ... وهو ما يمثله تصريح من عبد القاهر بأن ما به كان القرآن معجزاً «ينبغي أن **يكون وصفًا قد تجدَّدَ بالقرآن وأمرًا لم يوجد في غيره، ولم يعرفْ قبل نزوله وأن هذا الوصفَ لا يجوز أن يكون في الكلِم المفردة** »[٤٦] أدركنا تبيُّنهم لنوع علاقة الترتيب الموجودة بين المستويين

---

(٣٧) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ١٣ .
(٣٨) المثل السائر ١٤٥/١ .
(٣٨م) الإتقان للسيوطي ١٣/٤ .
(٣٩) إعجاز القرآن للباقلاني ٥١ ، والإتقان ٩/٤ .
(٤٠) دلائل الإعجاز ٤٥٩ والشافية ١٣٣ .
(٤١) الإتقان ١٢/٤ .
(٤٢) مقدمة ابن عطية للجامع المحرر – ضمن (مقدمتان في علوم القرآن) ٢٧٨ ، والإتقان ٩/٤ .
(٤٣) نقلا عن الإتقان ١٨/٤ .
(٤٤) المثل السائر ١٤٥/١ .
(٤٥) البرهان للزركشي ٩٥/٢ والإتقان للسيوطي ٩/٤ .
(٤٦) الدلائل ٣٥٧ .

... وذلك بمجيء المستوى العادى ـ المتمثل هنا فى مفردات الألفاظ ـ سابقا، ومجيء المستوى الفنى ـ ممثَّلا فى نظم القرآن وتركيبه ـ لاحقًا .

ومن الطريف أنهم قاسُوا هاتين المرحلتين ـ أو المستويَيْن ـ من تناول اللغة ... على بعض مراحل الصناعة ، وهو قياس يعكس نفسَ الترتيب الذى يدور حوله هذا الفصل ، فصرّح ابن الأثير بأنَّ صاحب هذه الصناعة «يحتاج ... فى تأليفه إلى ثلاثة أشياءَ :

الأول منها : اختيار الألفاظ المفردة ، وحكم ذلك حكم اللآلىء المبدَّدة، فإنها تُتَخيَّر وتُنْتقى قبل النظم .

الثانى : نظمُ كل كلمة مع أُختها المشاكلة لها لئلاَّ يجيءَ الكلامُ قلقا نافرًا عن مواضعه ، وحكمُ ذلك حكمُ العقْد المنظوم فى اقتران كلِّ لؤلؤة منه بأُختها المشاكلة لها .

الثالث: الغرضُ المقصود من ذلك الكلام على اختلاف أنواعه، وحكم ذلك حكم الموضع الذى يوضَع فيه العقدُ المنظوم ...

فهذه ثلاثةُ أشياءَ لابد للخطيب والشاعر من العناية بها ، وهى الأصل المعتمَدُ عليه فى تأليفِ الكلام من النظْم والنّثر، فالأول والثانى من هذه الثلاثة المذكورة هما المراد بالفصاحة ، والثلاثة بجملتها هى المراد بالبلاغة»[47] .

وواضح أن كلاًّ من المراحل الثلاث داخلٌ فى عمل الأديب ، ابتداءً من مسئوليته عن اختيار مفرداته ، إلى نظمها وتوجيهها إلى الغرض المناسب . ولكنه صريحٌ فى وجود مادّته من الألفاظ المفردة مبدَّدَةً قبل التدخُّل بالاختيار منها ،

(٤٧) المثل السائر ١/١٤٢ .

هذا التدخّل بالاختيار الذى يشير إلى مرحلة تالية لمرحلة الإفراد حيث انعدامُ المزية الفنية .

وهنا نجدُ من المفيد فى عَرْض هذه الزاوية من زوايا العلاقة بين المستويّين أنْ نعرضَ لتلك النظرية التى كَثر الحديثُ عنها لدى القدماء ولقيت كلَّ التجريح من المحدثين، وإن كان القدماءُ لم يقصدُوا بها إلى كل هذه السلبيات، وأعنى نظريةَ الصنعة فى الفن، وهى النظرية التى تتردد أصداؤها ربما منذ أوائل القرن الثاني، كما يبدو من حديث ابن المقفع[٤٨] . ولن نناقش من جوانبها ما يبتعد عن طريق هدفنا..وحسبُنا أن نقفَ عند حديثهم عن بعض خطواتها، أو عناصرها ومنها المادَّةُ والصُّورة، ويتردد الحديثُ عن هذين العنصرين عند كثيرين، ولكن عرضَهما بشكل واضح، وعرضَ طبيعة العلاقة بينهما يبدُو على نحو أجودَ عند كلٍّ من قُدامة وابن سنَان وعبد القاهر. وقد جاءَ عرضُهم لهذين العنصرْين فى سياق الحديث عن اللفظ والمعنى ، فصرَّح قدامةُ بأن « الشعر صناعة » وأن « الغرضَ فى كلِّ صناعة إجراءُ ما يُصنع ويُعمَل بها على غاية التّجويد والكمال » وأن «المعانَى للشعر بمنزلة المادة الموْضُوعة، والشعر فيها كالصورة ... كما يُوجد فى كل صناعة من أنه لابدّ فيها من شيءٍ موضوع يقبل تأْثيرَ الصورة منها ، مثل الخشب للنجارة والفضّة للصياغة»[٤٩] .

وأما عبدُ القاهر فذكر أن « سبيلَ الكلام سبيلُ التصوير والصياغة وأن سبيلَ المعنى الذى يعبَّر عنه سبيلُ الشىء الذى يقع التصوير والصَّوْغُ فيه ، كالفضّة والذهب يُصاغُ منهُما خاتَم أو سِوار ، فكما أنَّ مُحالاً إذا أنت أردتَ

---

(٤٨) راجع الأدب الصغير : ٥ ، ٦ .

(٤٩) نقد الشعر ٣ ، ٤ .

النظرَ فى صوْغ الخاتَم أو السِّوار ، وفى جودة العمل ورداءته أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة ، أو الذّهب الذى وقع فيه العمل وتلك الصفة ، كذلك مُحالٌ إذا أردت أن تعرف مكانَ الفضل والمزية فى الكلام أن تنظرَ فى مجرد معناه »[٥٠] .

الصورةُ الحادثةُ إذن هى محور المفاضلة ، لأنها مجال عمل الأديب وإبداعه ، من هنا كان ربطُ عبد القاهر ، ومقارنتهُ ، بين عمل الصائغ وعمل الأديبَ ، وإذا كانت الصورةُ النهائيةُ للمَصُوغ هى مجال براعة الصائغ .. فإن الصورةَ التركيبيةَ للكلام ـ الصورة الحادثة ـ هى محورُ عمل الأديب عند عبد القاهر، فـ « كما لا تكون الفضةُ خاتَما أو الذهبُ سواراً ، أو غيرهما من أصناف الحُليّ بأنفسهما ولكن بما يحدُث فيهما من الصورة ، كذلك لا تكون الكَلِمُ المفردة التى هى أسماءٌ وأفعال وحروفٌ كلاماً وشعراً من غير أن يحدُثَ فيها النظم الذى حقيقته توخّى معانى النحو وأحكامه »[٥١] .

ويُعدُّ عرضُ ابن سنان لهذه الفكرة من أوفى ماقدمته كتب النقد العربي، يقول : « إنّ كل صناعة من الصناعات فكمالُها بخمسة أشياءَ على ما ذكره الحكماء :

الموضوع : وهو الخشب فى صناعة النجارة .

والصانع : وهو النجّار .

والصورة : وهى كالتربيع المخصوص ، إن كان المصنوع كرسياً .

---

(٥٠) دلائل الإعجاز ٢٥٥ ، وقد تابع نفس النظرة فى اعتبار المعانى مادة الشعر وأن الشعر فيها بمنزلة الصورة .. أُسامة بن منقذ فى (البديع فى نقد الشعر) ٢٨٩ .

(٥١) الدلائل ٤٣٠ .

والآلة : مثل المنشار والقَدوم وما يجرى مجراهما .

والغرض : وهو أن يُقصَد على هذا المثال الجلوسُ فوق ما يصنعه .

وإذا كان الأمرُ على هذا.. وكان تأْليفُ الكلام المخصوص صناعةَ وجب أن نعتبرَ فيها هذه الأقسامَ فنقول : إن الموضوعَ هو الكلامُ المؤلَّفُ من الأصوات على ما قدمتُه.. فأما الصانع المؤلِّف فهو الذى ينظم الكلامَ بعضه مع بعض كالشاعر والكاتب وغيرهما. وأما الصُّورة فهى كالفصل للكاتب والبيت للشاعر، وما جرى مجراهما، وأما الآلةُ فأقربُ ما قيل فيها إنها طبْع هذا الناظم والعلوم التى اكتسبها بعد ذلك.. وأما الغرض فبحسب الكلام المؤلف ...»[٥٢] .

والواقع أن كثيراً من هذه التفاصيل لا يعنينا ، ما دام هناك اتفاقٌ على وجود هذين العنصرين ـ أعنى المادة والصورة ـ وإن كنا ننظر إليهما نظرةً معدَّلة .. فنحن نرى فيهما مرحلتين من مراحل العملية الأدبية إحداهما سابقة على الأُخرى ، وخاضعة فى نفس الوقت لسيطرة النَّمط والاصطلاح ، وهى مرحلةُ المادّة الخام ، هذه التى مثّلها ابنُ المقفع بفصوص الياقوت والزَّبْرجَد والمَّرجان[٥٣] ومثّلها الجاحظ بمواد مما يُصاغ ويستخدَم فى الرسم والنسج [٥٤] ومثلها ابنُ طَباطَبا بالأصباغ التى يستخدمها النقاش ، والجواهر التى يؤلّفها الناظم[٥٥] ، ومثلها قدامة بفضّة الصياغة ، وخشَب النجارة[٥٦] ، وهو ما ذهب إليه ابنُ سنان

---

(٥٢) سر الفصاحة ٨٢-٨٤ .

(٥٣) الأدب الصغير ، الموضع السابق .

(٥٤) راجع تصريح الجاحظ بأن « الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير » الحيوان ١٣٢/٣ وراجع نفس التصريح بشكل معدل على النحو التالى « وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير » دلائل الإعجاز ٤٢٦ .

(٥٥) عيار الشعر ٥ ، ٦ .

(٥٦) نقد الشعر ٤ .

ـ كما سبـق أن رأينا ـ وعبد القاهـر ، الذى توسَّع فى قياس عمل الأديب إلى « الصياغة والتَّحبير والتَّفويف والنَّقْش ، وكلّ ما يقصد به التصوير »(٥٧) .

وقد اختلفوا فى مُقابل هذه المادة الخام ـ أو الموضوع ـ فيما يتعلق بصنعـة الأديب ، فـذهب البـعضُ إلى **اعـتبـار هذا الموضـوع هو المعنى** ، ومن هؤلاء قدامةُ ، وعبدُ القاهر ـ فى بعض المواضع ـ وأُسامة بن مُنقذ(٥٨) . بينما ذهبَ آخـرون إلى أن هذا **الموضـوع هو الألفـاظ المفـردة** ، ومـن هـؤلاء ابن المقَفَّع وأبو عليّ مَسْكُويْه ـ فيـما رواه أبو حيـان التوحيدي(٥٩) ـ وابنُ سنان الخفاجى ، وقد دار جدل طويل أداره ابنُ سنان مع آراءِ قدامة حول أى من الألفاظ أو المعاني يصلح أن يكونَ موضوعًا للأدب(٦٠) . غير أن هذا الخلاف ـ كما تدل متابعةُ حديث البلاغيين والنقاد فى قضية اللّفظ والمعنى ـ خلافٌ شكْليٌ فى أساسه ، بصرف النظر عن المصطلحات المستخدمة ـ كالألفاظ والمعانى ـ خاصـةَ أن كُلاً من الاصطلاحين يدل ـ فى هذا السياق ـ على بعض الجوانب النمطيّة أو العادية . فالذين يجعلون المعانَى مادةً أو موضوعًا للشعر إنما يقصدُون بها أُصولَ الأغراض ورءُوسَ الأفكار مما جرتْ العادةُ على الإلمام به فى هذه الأغراض ، أما الذين يجعلون هذه المادة هى الألفاظ فيقصدون الى مفرداتها ، مما لا تعلُّقَ له بأدنى قدر من الفنية قبل التأْليف ، بحكم كونها مباحةً للجميع ، ومصطلحًا عليها منهم .

على أن كلاً من القائلين بأن الألفاظَ هى مادةُ الأديب ، والقائلين بأنَّ

---

(٥٧) الدلائل ٩٣ .

(٥٨) البديع فى نقد الشعر ٢٨٩ .

(٥٩) راجع الهوامل والشوامل للتوحيدى ٢٢ .

(٦٠) راجع سر الفصاحة ٨٤ .

هذه المادةَ هى المعانى يتفقون على أنَّ محورَ عمل الأديب هو فى الصورةِ اللفظية التى يكون عليها العمل ، ففى هذه الصورة تظهر صناعته ، وهى تمثل ـ بطبيعة الحال ـ مرحلةً تاليةً لمرحلة المادة الخام سواءٌ كانت هذه المادة هى مفرداتُ الألفاظ أو المعانى ، فكلاهُما كان موجوداً من قبل باعتباره ـ باصطلاح أصحاب الصَّنْعة ـ يمثِّل المادةَ الخام ، وباصطلاحنا يمثل المستوى النمطى السابق فى وجوده على المستوى الفنى أو الصورة الفنية التى يتبدَّى فيها عملُ الأديب .. وهو ترتيب طبيعى من هذه الزاوية ، فـ « هناك اختلافٌ بين المادة الخام والشيءِ المنتَج بعد إتمامه ، أو الشيء المصنوع ، فالصنعة ينبغى أن تمارسَ فى شيءٍ ما وترمى إلى تغيير هذا الشيء إلى شيءٍ مختلف، هذا الشيءُ الذى يُستخدَم فى الصنعة يبدأُ خامةً وينتهى شيئا مُنتَجاً ، ومن المستَطاع العثورُ على الخامة جاهزة قبل بدءِ الفعل الخاصِّ بالصنعة» ويضيف كُولنْجُودْ R.G. Collingwood فى عرضه لأُسس نظرية الصنعة فى الفن ، أن هناك اختلافا بين الشكل والمادة ... والشكل هو ما يختلف أو هو ما يتغيَّر بفعل ممارسة الصنعة .. وإذا وُصِفَتْ المادةُ الخامُ بأنها خامةٌ فإنَّ هذا لا يتضمَّن القولَ بأنها بلا شكل ، إنما هذا يعنى أنها لم تتشكل بعد فى الصورة التى تحصل عليها بعد تحويلها إلى شيءٍ تمَّ إنتاجه »[٦١] .

وواضحٌ سبْقُ مرحلة المادة الخام ـ أو ما نسميه بالمستوى العادى ـ على مرحلة الصنعة النهائية • أو المستوى الفنى ـ حيث يظهر تأْثير الصانع ، وهو ما كان النقادُ العرب على وْعْيٍ كامل به ، وهو وعْىٌ يتجلَّى فى أكثرَ من مظهر ، منها هذه المماثلة التى يعقدونها بين مراحل العملية الأدبية ، والمراحل التى يمر

(٦١) راجع : مبادئ الفن – لكولنجوود ، ترجمة أحمد حمدى محمود ٢٤ ، ٢٥ ، وراجع الأُسس الفنية للنقد الأدبى ٦٤ عبد الحميد يونس .

بها بعض الصناعات .

ومن هذا القبيل مماثلةُ أبى علىٍّ مسْكُويْه بين مراحل تأْليف الكلام والمراحل التى يمر بها نظم الخرَزات فى العقد ، فصرَّح – فى جوابه لسؤال من أبى حيان – حول العلَّة فى خفّة بعض الأسماء عند السماع بالنسبة لبعضها الآخر – بأن مَثَلَ التأْليف فى الكلام مثلُ العقود والسموط المؤلفة من خرزات مختلفة فى القدِّ واللون والجوهر والخرْط .

« وقد عُلِمَ أنَّ للعقد المنظوم من النفس ثلاثةَ مواضع ، **أحدها** : مفرداتُ تلك الخرز واختيارُ أجناسها وجواهرها . **والثانى** : موقعُ النظم الذى يجعل للحبّة إلى جانب الحبة قبولا آخرَ وموضعا من النفس ... **والثالث** : وضْع كل واحد من هذه العقود فى خاصّ موضعه من النَّحر والرأس والزَّنْد والصدر » .

ثم يذهب إلى قياس مراحل الصناعة القولية على هذه المراحل فهناك الحروف الثمانية والعشرون ، وكل واحد منها من مطلع غير مطلع الآخر .. ومن هنا فإن لها بأنفسها مفردة مواقعَ من النفس مختلفة ، «وإذا كانت بهذه الصفة وهى مفرداتٌ وبسائط كان تركيبُها أيضًا مختلفاً فى قبول النفس ، سوى أن للتركيب والتأليف تعلُّقا بالصناعة .. فمؤلِّف الحروف يجب أن يؤلِّفَها أيضًا ويمزجها مَزْجًا موافقا من الثنائى والثلاثى وغيرهما إذا أحبَّ أن يكون لها قَبولٌ من النفس .. وبقى الاعتبارُ الثالث الذى هو نظمُ الكَلِم بعضه إلى بعض ، ووضعُه فى خواصِّ مواضعه ، ليصدُقَ المثال الذى ضربناه فى الخرز والعقود .. وهاهنا تظهر صناعة الخطابة والبلاغة والشعر ، وذلك أنه إذا اختار المختارُ الحروفَ المؤلَّفة بالأسماء حتى لا يكون فيها مستكْرَهٌ ولا مستنْكَرٌ ، ووضعها من النظْم فى مواضعها ثم نظَمها آخرُ – أعنى وضعَ الكلمةَ إلى جانب الكلمة – موافقًا للمعني، غيرَ قلق فى المكان ولا نافرٍ عن السمع، فقد استتمَّتْ له الصناعة ، إما

شعراً وإما خُطبةً وإما غيرَهما من أقسام الكلام»(٦٢) .

ومنذ القرن الثانى صرَّحَ ابنُ المقفع بقوله « فليْعلَمْ الواصفون المخبرون أن أحدهم ـ وإن أحسن وأبلغ ـ ليس زائداً على أنْ يكون كصاحب فُصوص وجَدَ ياقوتاً وزبَرْجداً ومرْجاناً فنظمه قلائدَ وسُموطا وأكاليلَ ، ووَضَع كلّ فصٍّ موضعَه ، وجمع إلى كل لون شبهَهُ مما يَزيده بذلك حسناً فسُمِّيَ بذلك صائغًا رفيقًا ، وكصياغة الذهْب والفضة صنعوا منها ما يُعجب الناسَ من الحُلِيِّ والآنية ... فمن جرى على لسانه كلام يستحسنه أو يُستَحْسَنُ منه فإنه إنما اجتباه كما وصفنا (٦٢م) .

وبصرف النظر عن المدى الذى يسمح به كلٌّ من ابن المقفَّع ومسكُويْه ـ لحرية الأديب وقدرته على الاختيار، وضيق هذا المدى عند الأول، واتّساعه عند الثانى ـ فمن الواضح أننا بإزاءَ نوع من التمييز بين مرحلتين: أحْدثُهما هى مرحلةُ الصنعة أو الصياغة والتأْليف التى يقوم بها الأديب، وهى مسبوقة بمرحلَة، أو مراحل ، أو لنقْلْ حالات تكونُ عليها مادته قبلَ أن يقوم هو بتناولها وتصنيعها .

وقد تمادى بعضهم فى تصوُّر الاستقلال بين هاتين المرحلتين إلى حدٍّ تحوَّل معه الحديثُ عن نوع الصلة بينهما إلى حديث ليس عن مراحل متعاقبة .. بل حديث عن صناعات مستقلة ، تتلو إحداها الأُخرى فى نوع من الصلة (الهيراركية) التى تحدَث كولنجوود عن قيامها بين بعض الصناعات(٦٣) . ويذكر البغدادى « أنَّ البلاغةَ لما كانت إحدى الصناعات كان لها ما لكُلِّ صناعة من المبادئ ، والموضوعات ، والأدوات ، وأنه ليس واجبًا على كل

(٦٢) الهوامل والشوامل ٢١-٢٣.
(٦٢م) الأدب الصغير ٥ ، ٦ .
(٦٣) مبادئ الفن ٢٥ .

متعلّم لصناعة أن ينظر فى مبادئها وموضوعاتها ، ولا أن يعلم أدواتها . وهذا عامٌّ لجميع الصناعات المهنيّة التى يباشرها الصانع بأعضائه ، والعقلية التى يستعمل فيها فكره . فإنَّ فى الصناعات المهنيّة .. الصياغة ، وموضوعُها الذّهب والفضة ، وليس يجب أن يُعلَمَ مع تعلّمها كيف يُستخرج هذان الجَوْهران من معدنهما ، ولا أن يُنظَرَ فى شيء من أمرهما غير إقامة الصُّور فيهما ...

كذلك مَنْ أراد أن يتعلم البلاغةَ لم يلزمْه ــ مع تعلُّمه ــ أن يتعلم أدواتها التى لا تتم إلا بها ، ولا أن يبحث عن معانيها ، وموضوعاتها التى يحتاج إلى ضرورة فيها ، كما لا يلزم غيرها من الصناعات التى ذكرنا ، فإنه لو لزَمَنا البحثُ عن موضوعات البلاغة وتعلُّم أدواتها لاحتجنا إلى النظر فى اللّغة والنحو وتعلم القياس والجدل مع تعلّمها ، فطال ذلك ، وأدخلنا فى الصناعة ما ليس منها »[٦٤] .

وواضح فى نص البغدادى المباعدةُ بين ما نعتبره داخلاً فى عداد المستوى العادى للّغة ــ أعنى المعرفة باللغة والنحو ــ وبين المستوى الفنى مستوى الصناعة الذى يضطلع به الأديب، غير أن هذه المباعدة ، التى نتوقّف بشأنها ، لا تعدو ــ فى سياقنا هذا ــ كونَها تأْكيداً لما نعتقده من تصوُّرهم لسبْق المستوى النمطى العادى ولُحوق المستوى الفنى .

ومن ناحية أُخرى يَلفتنا النصُّ إلى اعتبار العلوم التى يقوم بها المستوى العادى ــ كاللّغة والنحو ــ من قبيل (الموضوعات والأدوات) بالنسبة للمستوى الذى يليه ، وقد سبق الحديثُ عن (الموضوع) ــ أو المادة الخام ــ فى الصناعة الأدبية ، وذهاب البعض إلى أن الألفاظَ هى المادة ، وذهاب غيرهم إلى أنها المعانى ، أما اعتبار هذا المستوى العادى ــ والمعارف اللازمة له من قبيل الأدوات

---

(٦٤) قانون البلاغة للبغدادى ٢٦ .

أو الآلات ـ فهذه هى النظرة التى تستحق الوقوفَ عندها ، بحكم أن الأداة أو الآلة من العناصر المعروفة فى مجال الصناعة .

والحديث عن آلات البلاغة وأدواتها قديم .. وقد جاءَ الحديث عن (اجتماع آلة البلاغة) للبليغ فى ترجمة أوردها الجاحظ فى (البيان) لصحيفة هندية فى تعليم البلاغة[٦٥] كما ذكَر صاحبُ (الرسالة العذراء) أن من (أدوات الفصاحة) تصفُّحَ رسائل المتقدمين[٦٦] . وصرَّح ابنُ طَبَاطَبا بأن « للشعر أدوات يجب إعدادُها قبل مراسه وتكلُّف نظمه ، فمن تعصَّت عليه أداةٌ من أدواته لم يكمُلْ له ما يتكلّفه منه .. » ثم ذكر منها : « التوسُّع فى علم اللغة ، والبراعة فى فهم الإعراب ...»[٦٧] . وذكر أبو هلال « أن الكتابةَ الجيدةَ تحتاج إلى أدوات جمّة ، وآلات كثيرة من معرفة العربية ، لتصحيح الألفاظ وإصابة المعاني»[٦٨] . وبالمثل تحدث ابنُ سنان عن ألوانٍ من المعرفة يحتاجها البليغ من بينها اللغة والنحو والتَّصْريف ، وإن لم يسمِّها أدوات[٦٩] .

ومن أكثر النقاد العرب توفيةً لموضوع الثقافة التى يحتاجها الأديب .. ضياءُ الدين بن الأثير ، والفصل الثانى من مقدمة (المَثَل السَّائر) فى (آلات علْم البيَان وأدواته) وقد بدأه بأن « صناعة تأْليف الكلام من المنظوم والمنثور تفتقر إلى آلات كثيرة » وذكر من هذه الآلات ثمانية أنواع ، **أولها** : علم العربية من النحو والتصريف . **وثانيها** : معرفة ما يُحتاج إليه من اللغة . وذكر فى بقية

---

(٦٥) البيان والتبيين ٩٢/١.

(٦٦) الرسالة العذراء ٢٢٨ منشورة ضمن (رسائل البلغاء) .

(٦٧) عيار الشعر ٤ .

(٦٨) الصناعتين ١٦٠ .

(٦٩) سر الفصاحة ٢٨٠ ، ٢٨١ .

الأنواع مجموعةً من المعارف كالأمثال وتأليفات السابقين وحفْظ القرآن والأحاديث ... إلخ[٧٠] . وفى (الجامع الكبير) يقابلنا نفسُ الشيء تقريبًا فى الحديث عن (آلات التأْليف)[٧١] .

أما ابن أبى الإصبع فقد ذكر فى باب (التهذيب والتأْديب) نوعين من الصفات يجب أن يمتاز بهما الأديب ، أحدهما : ما يسمى بـ (الأوصاف النفسية) والآخر : هو (الصفات الدرسية) ، وفى إطار النوع الأخير يعدّد كثيراً من ألوان الثقافة التى يجب على الأديب أن يحصِّلها ، ومن بينها « حفظ اللغات العربية ، وتوابعها من العلوم الأدبية كالنحو والتصريف»[٧٢] .

وذهب العَلَوى فى (الطراز) إلى تقسيم العُلُوم ـ من حيث حاجةُ علم البيان إليها ـ إلى ثلاث مراتب : ما يستغنى عنه ، و « ما يكون مفتقرا إليها ولا يمكن الوصولُ إليه إلا بها وبإحرازها ، وهى آلة فيه » وما يكونَ وسطا بينَ المرتبتين . ثم يعدّد ضمن المرتبة الثانية ، وهى مرتبة العلوم التى يفتقر إليها علمُ البيان لأنها آلةٌ فيه .. ثلاثة أنواع : **الأول** : معرفة اللغة . **الثانى** : علم العربية [= النحو] . **والثالث** : علم التصريف[٧٣] .

وهناك كثيرون تعرَّضوا لهذه المسألة ، أعنى الثقافةَ اللازمةَ للأديب وتوسَّعوا كثيراً فى موادها[٧٤] ، ولكننا نكتفى بهذا القدر الذى يكشف من بعض الزوايا ـ عن الموقع الذى تحتلُّه هذه المجموعةُ من العلوم التى تكوِّن المستوى العادى من اللغة أو تقومُ على رعايته ، وهى علوم : النحو والصرف

---

(٧٠) المثل السائر ١/٩ .

(٧١) الجامع الكبير ٧.

(٧٢) تحرير التحبير ٤٠٧.

(٧٣) الطراز ١/٢٣-٢٦.

(٧٤) راجع : جوهر الكنز ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ومقدمة ابن خلدون ٤٩٠ ، ٥٠٧ وما بعدها .

واللغة ، **إذ تقعُ هذه العلوم – فى ترتيبهم – فى خانة الأداة أو الآلة**، وبصرف النظر عما قد يكون بين معنييهما من فروق ، وأيضًا بصرف النظر عن اعتبار الألفاظ – أو المعانى – هى مادة أو موضوع الصناعة الأدبية فى بعض السياقات ، فإن ذلك لا يمنع من القوْل بوقوع الأداة أو الآلة فى خانةٍ سابقةٍ على المنتَج الفنى ، الذى يُتَوسَّل إليه بهذه الآلة أو الأداة ، والذى يأتى – وفقًا لهذه النظرة – تاليًا لهما فى الترتيب . فإذا تذكَّرنا ما سبق من قول ابن طَباطَبا : إن هـذه الأدوات **يجبُ إعدادُها قبل مراس الشعر وتكلُّف نظمه** ، وعرفنا أنَّ أبا هلالَ قد صرَّح بعقب الإشارة إلى الأدوات التى تحتاجها الكتابة الجيدة – والتى من بينها معرفةُ العربية – بأنه **قد عَمِل كتابه « لمن استكْمَلَ هذه الآلات وبقى عليه المعرفةُ بصنْعة الكلام »** [٧٥] .. أدركنا بالفعل إحساسَهم **بسْبق المستوى العادى وتأخُّر المستوى الفنى** ، من خلال العلاقة المنطقية – أو الترتيب المنطقى المفترَض فى نظرية الصنعة ، بين الأداة أو الآلة من جهة ، والمنتَج النهائيِّ من جهة أُخرى .

والواقع أن النظر فى ترتيبهم للعلوم العربية ، أو (لأنواع علم الأدب) كما أطلق بعضُهم عليها ، يؤدى إلى نفس النتيجة ، أعنى تقدُّمَ المستوى العادى وتأخُّرَ المستوى الفنى ، فقد ذهب الزَّمخْشرى – فيما نقل عنه السُّبْكى – إلى أن علم العربية « يرتقى إلى اثنى عشر علمًا ، غيرَ أنَّ أصولَها أربعة ، اثنان يتعلَّقان بالمفردات هما : اللغة والتصريف ، ويليهما الثالث ، وهو علم النحو ، فإن المركَّبات هى المقصودُ منه ، وهى كالنتيجة لهما ، ثم يليهما علمُ المعانى ولعلّك تقول : أيُّ فائدة لعلم المعانى .. فإن المفردات والمركبات عُلِمَتْ بالعلوم

(٧٥) الصناعتين ١٦٠ .

الثلاثة .. ؟ كلاً ... إن غايةَ النحوى أن يُنزلَ المفردات على ما وُضِعَتْ له ، ويركِّبَها عليها ، ووراءَ ذلك مقاصدُ لا تتعلق بالوضع مما تتفاوت به أغراضُ المتكلم ، وتلك الأسرار لا تُعلم إلا بعلم المعانى ، والنحويُّ وإن ذكرها فهو على وجه إجمالى يتصرّف فيه البيانُّى تصرُّفًا خاصًا لا يصل إليه النحوى »(٧٦) .

وقد أورد بدرُ الدين بن مالك (ت٦٨٦) فى مقدمة كتابه (المصباح) هذه الأُصول الأربعة ـ بنفس الترتيب ، مع وصْف علم اللغة بأنه « قريب المأْخذ » ووصْف التصريف بأنه « بعيد المرام نائى المطلب » ووصف النحو بأنه كالملزوز فى قَرَن التصريف، ووصف علم البلاغة والفصاحة بأنه «لا يُملَك إلا بُعدَد جمَّة وفضل إلهى »(٧٧) ، وليس مما يعنينا هنا صفاتُ هذه العلوم فى ذاتها، وإنما كان ما اقتبسناه منها بهدف الإشارة إلى إحساسهم بأن كلاً منها يمثل مرحلةً أرقى من سابقه، وأكثرَ تعقُّدًا ، أو بعبارة أُخرى ـ **إن كُلاً منها يشتمل على سابقه، وينخرط فيما يليه، فموضوع الصرف هو تصحيح أبنية الألفاظ المفردة ، ويقوم النحو على حصيلة كل من اللغة والصرف، ثم تتصرّف البلاغة فى الجميع** .

ويبدو أن تصور هذا التتابع ، والإحساسَ به ، كان وراءَ تسمية كل من هذه العلوم (مرتبةً) . واعتبارها جميعًا (مراتبَ) ـ أو مراحلَ ـ متتابعةً من أمْن الخطأ وارتفاع الغَلَط فى علم البيان ، وهذا ما نجده عند يحيى بن حمزة العلوى فى كتابه (الطراز) فعلمُ اللغة عنده يمثل المرتبةَ الأُولى ، وعلم التصريف يمثل المرتبةَ الثانية ، ويمثل علمُ العربية [= النحو] المرتبةَ الثالثة ، أما

---

(٧٦) عروس الأفراح ـ شروح ـ ١/٥١ ، ٥٢ .

(٧٧) المصباح لبدر الدين بن مالك ٢ ، ٣ .

المرتبة الرابعة فهى «تحقُّقُ علم الفصاحة والبلاغة ، وهو نظر خاص يأْمنُ به [يعنى الأديب] الخطأَ فى نظم الكلام وجزالةِ لفظه وحُسن بلاغته »(٧٨) .

ومن الممكن الاطمئنانُ بالنظر فى هذا الترتيبِ الذى التزمه كلٌّ من الزمخشرى وابنِ مالك والعلَوى وغيرُهم بتقديم اللّغة والصرف والنحو ، وتأْخير المعانى والبيان والبديع(٧٩) إلى التزام النقّاد والبلاغييّن بنفس الخط فى تقديم بحث العلومِ القائمة على رعاية المستوى العادى ـ أعنى علوم اللغة والتصريف والنحو ـ وتأْخيرِ ما يقوم على بحث المستوى الفنى من علوم المعانى والبيان أو البلاغة والفصاحة ، غير أن اقتباسا من السكاكى يمكن أن يكون أتمَّ للفائدة ، إذْ كان أكثرَ دقة فى سوْق العلّة وراءَ مثل هذا الترتيب ، وذلك فى سياق شرحه للهدف من الأقسام الثلاثة التى اشتمل عليها كتابه (المفْتاح) وهى ـ على التوالى ـ فى الصرف ، والنحو ، ثم المعانى والبيان . يقول : «والذى اقتضى عندى هذا [يقصد هذا الترتيب]هو أن الغرضَ الأقدمَ من علم الأدب .. هو الاحتراز عن الخطأ فى كلام العرب . وإنما أغنت هذه [يعنى مجموعةَ العلوم التى أوردها] لأن مثارات الخطأ ـ إذا تصفَّحتَها ـ ثلاثة : المُفْرَدُ ، والتأْليف ، وكوْنُ المركَّب مطابقا لما يجب أن يُتَكَلَّمَ له . وهذه الأنواع ـ بعد علم اللغة ـ هى المَرْجُوع إليها فى كفاية ذلك ـ ما لم يُتَخطَّ إلى النظم ـ فعلْمَا الصَّرْف والنَّحْو يُرجَعُ إليهما فى المفرد والتأْليف ، ويرجَع إلى علْمَى المعانى والبيان فى الأخير » ثم يقول بعد ذلك « ولما كان علمُ الصرف هو المرجُوعُ إليه فى المفرد،

(٧٨) الطراز ١/١٨٠-١٨٣ ، وراجع ١/٢٠-٢٢ فى سوق هذه المجموعة ذاتها من العلوم ، مع تفصيلات أُخرى .

(٧٩) راجع ترتيبًا مماثلا لعلوم الأدب ينسب إلى الأندلسى فى شرح بديعية ابن جابر : خزانة الأدب للبغدادى ٥/١.

أو فيما هو فى حكم المفرد ، والنحوُ بالعكس من ذلك ـ كما ستقف عليه ـ **وأنت تعلم أن المفردَ متقدّمٌ على أن يؤلَّف ـ وطبَاقُ المؤلَّف للمعنى متأخرٌ عن نفسِ التأليف** ـ لاجَرم أنّا قدّمْنا البعضَ على هذا الوجه وَضْعًا ، لنؤْثِرَ ترتُّبًا استحقّه طبعًا»(٨٠) .

هذا تعليله لتقديم البحث فى بعض علوم الأدب على البحث فى بعضها الآخر ، وهو غنيٌ عن التعليق فى تبينُّ ما يمثله المستوى العادى من استخدام اللغة ، والعلومُ القائمـةُ على رعايتـه ، **من مرحلة متقدمة على المرحلة التى يمثلها المستوى الفنى وما يقوم على بحثه من دراسات** .

وهو يعيد إلى الأذهان ما سبق أن صرَّح به عبد القاهر من أننا « نعتبرُ فى شأننا هذا فضيلة تجبُ لأحد الكلامين على الآخر بعد أن يكونا قد برِئَا من اللحن ، وسلما فى ألفاظهما من الخطأ »(٨١) فمرحلة الصحَّة النحوية ـ التى تمثِّل مستوى الاستخدام العادى ـ سابقةٌ على مرحلة التناول الفنى ، التى تأْتى لاحقةً بعد ذلك . وهذا ماجعلهم يقدّمون البحثَ فى النحو على البحث فى بلاغة الكلام ، هذه التى تمثل مستوى خاصًا يتلو مرحلةَ الصحّة النحوية ، وهو ما عبَّر عنه بعضهم على نحو آخر حين نصَّ على اعتبار المعرفة بالنحو شرطًا من شرائط المتكلِّم ، سواءٌ كان ناظما أو ناثرًا (٨٢) .

ويمكن ملاحظةُ نفس علاقة الترتيب بين المستويين باستعراض حديث المتأخرين من شُراح السَّكّاكى عن (الفصاحة) و(البلاغة) من حيث التمييزُ

---

(٨٠) مفتاح العلوم ٤ .

(٨١) الدلائل ٣٦٥.

(٨٢) نضرة الإغريض فى نصرة القريض ١١ .

بين كلٍّ منهما ، وطبيعةُ العلاقة بينهما . وسوف نجد أن (الفصاحة) فى تعريف هؤلاء متَضَمَّنَةٌ فى تعريف البلاغة ، وشرطٌ فيها ، فالبلاغة فى الكلام « هى مطابقتُه لمقتضَى الحالِ مع فصاحتِه » .

فإذا جئنا إلى صفة الفصاحة وجدنا أنها تتضمَّنُ خلوَّ الكلام فى إفراده وتركيبه من مجموعة من العيوب ، ففى حالة المفرد ، تعنى فصاحتُه الخلوَّ من تنافر الحروف ، وغرابة المعنى ومخالفة القياس اللغوى[٨٣] أما فى حالة الكلام المركب فإن فصاحتَه تعنى خُلوصه من ضعف التأليف ، كأن يعود الضمير ـ فى رأى الجمهور ـ على معَاد متأخر لفظًا ورُتبة ، ومن تنافر الكلمات ـ وهو ما يكون سببا لثِقَلها على اللسان وعسر النطق بها متتابعة ، وأخيرا تعنى خلوصَه من التعقيد ـ وهو ألا يكون الكلامُ ظاهرَ الدلالة على المراد به ، وله سببان : لفظى ومعنوى ، والتعقيد اللفظى هو أن يختلَّ نظمُ الكلام ، ولا يَدْرِى السامع كيف يتوصل منه إلى معناه . ويعنى خلوُّ الكلام منه أن يسلم نظمُه من الخلل ، فلا يكون فيه ما يخالف الأصل من تقديم أو تأخير أو إضمار أو غير ذلك ، إلا وقد قامت عليه قرينة ظاهرة لفظية أو معنوية . أما التعقيد المعنوى فوثيق الصلة بمسألة الدلالة ، وبالذات الدلالات العقلية دون الوضعية ، وهو ألا يكونَ انتقالُ الذهن من المعنى الأول إلى المعنى الثانى ـ الذى هو لازمه والمرادُ به ـ ظاهرا[٨٤] .

هذه هى شروط الفصاحة ، وهى ـ كما قلنا ـ متضمَّنَةٌ كشرطٍ سابقٍ لبلاغة الكلام بحكم ما قرَّرُوه من أنَّ « كلَّ بليغٍ فصيح ، وليس كلُّ فصيحٍ

(٨٣) راجع الإيضاح للقزوينى ٢ ـ ٤ .
(٨٤) الإيضاح للقزوينى ٤ ـ ٦ .

بليغا » وهذا يعنى إمكانَ تحقُّق شروط الفصاحة دون شروط البلاغة ، على حين أنَّ كونَ الكلام بليغا يعنى ـ ضمنا ـ تحقُّق شروط الفصاحة سَلَفاً .

فإذَا علمْنا بعد ذلك أنَّ مَباحثهم في بلاغة العبارة لم تشملْ فى هيكلها البحثَ فى صفات الفصاحة ـ الشرطُ المتقدِّمُ والأساسيُّ للبلاغة ـ وأنهم صرَّحوا بأن هذه الصفات داخلةٌ ضمن موضوعات البحث فى علوم أُخرى ـ كالنحو والتصريف ومتْن اللغة ـ وأنهم لم يُدخلُوا من شُروط الفصاحَة فى إطار البحث البلاغىِّ سوَى مبحث التَّعْقيد المَعْنَوىِّ الذى يقوم على خُروج الألفاظ عن دلالاتها الوضعية ، وأنَهم ميَّزوا فى مستوى الكلام البليغ بين طرفين : أعلى، إليه تنتهى البلاغة ، وهو حدُّ الإعجاز وما يقرُب منه ، وأسفل ، منه تبتدئُ ، وهو إذا غُيِّرَ الكلامُ عنه إلى ما هو دونَه التحَقَ عند البلغاء بأصوات الحيوانات وإن كان صحيحَ الإعراب ـ وهو الذى ذكر السكاكى أنه يسمى فى علم النحو بـ (أصْلِ المعنى) (٨٥) ـ أدركنا بوضوح وعيَهُم بسبْق المستوى النمطى في استخدام اللغة هذا الَّذى يقتصر على مُراعاة صحَّة الإعراب والذى يُعَدُّ تحقيقُه شرطا لبداية الصعود فى مراتب البلاغة ، التى تتوالى لاحقةً على هذا المستوى .

بالإضافة إلى ما سبق ، هناك فكرةٌ ـ أو مقولةٌ ـ أُخرى وثيقةُ الصلة بنظرية الصنعة ، وبالذات قضية المادة والصورة ، أو الجوهر والعرَض ، وتدعَمُ ، بدورها، ما نراه من اعتقادهم بسبْق المستوى العادى وتأَخُّر المستوى الفنى فى الاستخدام اللغوى ، إذ يبدو لدى البعض ـ وهم كثير ـ النظرُ إلى نوعية استخدام اللغة فى الفن ، باعتبارها أمرا حادثا ، أو عارضا بالقياس إلى الجوهر القديم المتمثِّل فى

(٨٥) مفتاح العلوم ٧٨ .

أصل المعنى ، أو ما كان عليه الكلام قبل طروء المستوى الفنى .

ويرى الدكتور مصطفى ناصف أن « التّمييزَ بين الجوْهروالعَرَض يؤلِّف كثيراً من نظرية المعنى فى الشعر » وذهب إلى أن « كلَّ كلمة فى اللغة تُبحَثُ عن هذا الطريق ... قد تلحَق الكلمةَ بعضُ التغييرات فى معناها ، ولكنَّ اللغويين القدامى كثيرا ما عاملوا هذه التغيُّرات معاملةَ الأعراض الطارئة الفانية ، ولكل معنى جوهر ، أما التحقُّق أو الموقفُ الفردى المتغيِّرُ أبداً فلا يُؤْبَهُ به » (٨٦) .

ونحن لا ننظر إلى مقولة الجوْهر والعرَض من هذه الزاوية ، وربما اختلفْنا فى قيمة ما أطلقوا عليه عرَضًا ، حتى من وجهة نظرهم ، باعتبار جعْلهم هذه الأعراض هى محورُ الفنيَّة فى اللغة الأدبية ، وإنما ننظر إلى الفكرة من زاوية الترتيب المنطقى المفترَض بين هاتين الحالتين ، وهو الترتيب الذى يقضى **بسبق الجوهر على العرَض ، تمـاما كمـا تتقدم المـادةُ على الصورة** ، وهو ما يدعِّم رأينا فى ذهابهم إلى القول بسبْق المستوى العادى من اللغة ولُحوق المستوى الفنى ، هذا الذى أطلقوا عليه عرَضاً . وهنا نذكر حديثَ ابن جنى عن جعلهم « تركَ التصرُّف فى الفـعل ـ [بعض ضروب الفعل] ـ **أمارةً للأمر الحادث له ، وأنَّ حُكْمـا من أحكام المبالغة قد طرأ عليه** » (٨٧) ومرَّ بنـا تبرُّمُ عبدِ القاهر بأُولئك الذين لا يميِّزون فى الكَلام بين ما كان وصْفاً للَفظ فى نفسه ، وبين ما أكسبُوه إيَّاه من أجْل أمر عَرَضَ فى معناه (٨٨) .

وذكر صاحب (جوْهر الكنز) أن « موضوعَ علم البيان هو كلام العرب

---

(٨٦) نظرية المعنى فى النقد العربى لمصطفى ناصف ٧٤ .

(٨٧) الخصائص ٣/٤٤٤ .

(٨٨) الدلائل ٣٦٥ .

والأحوالُ العارضَةُ لذاته هي التي يَبحث عنها ، مثل محاسنه التي يوصَف بها ، وهي جودة الألفاظِ وسلامتُها ، وبلاغةُ المعاني وتمكنها » (٨٩).

كذلك نشير إلى تصريحاتٍ عابرة ليحيى العلَوى بأن « الفصاحة من عوارضِ الألفاظ وأنَّ البلاغةَ من عوارض المعاني »(٩٠) وكذلك ذهابه إلى أن من فوائد علم البيان ما يحصل من بلاغة في المعنى وحسن نظم وترتيب له ، وأنه « كالكيفيَّة العارضَة »(٩١) كما تتردد عبارة الأحوال الطارئة ـ أو العارضة ـ على لسان شرَّاح التلخيص ، ومن هذا القَبيل ما جاءَ في حديث المغربي في تعليل استخدام صاحب التلخيص لكلمة (الحذف) مع المسند إليه ، وكلمة (التَّرك) مع المسند ، ويرى أن ذلك دلالةٌ على أهمية المسند إليه بالنسبة للمسند ، لأن في استخدام كلمة (الحذف) مع المسند إليه « إيماء إلى أن العدَمَ هنا يستحق اسم الحذْف ـ **الذى هو العـدم الطارئ على الوجـود** ـ لكوْن الوجـود الأصلي للمسند إليه ، لأنه هو الركْنُ الأعظم ... فلذلك عبَّر عن عدم الإتيان بهذا [يعني بالمسند إليه] بالحذف ، وعن عدم الإتيان بذلك [يعني المسند] بالترك ، للإشارة إلى أن وجودَ هذا ألزمُ ، حتى كأنَّ عدمَه طارئٌ ، فكأنه أُتيَ به ثم حُذِفَ » (٩٢).

ويقول عن (أحوال المسند إليه) إنها : « الأحوال العارضة .. من حيث إنه مسند إليه ، بمعنى أنها تعرض له في حال كونه مسنَدا إليه ، لا من أجل كونه مسنَدا إليه ، فإنَّ الحذْفَ والذِّكرَ ... ونحوَهما .. أمورٌ عَرضتْ له في حال كونه

(٨٩) جوهر الكنز ٤٧ .

(٩٠) الطراز ١/١٨٠ .

(٩١) الطراز ١/١٨٣ .

(٩٢) مواهب الفتاح للمحقق المغربي ـ شروح التلخيص ـ ١/٢٧٤ .

مسندًا إليه ، لا لأجل كونه مسندًا إليه » (٩٣).

ولا شك أن تصورَهم للعملية الشعرية عند الإنشاء ، ووجود المعنى سلَفًا فى ذهن الشاعر مصوغا فى عبارة نثرية ، كمرحلة سابقة على إلباسها رداء الشعر .. لا شك أن هذا التصور ـ بصرف النظر عن واقعيته أو عدم واقعيته هو من هذا القبيل ، أعنى تصوُّر لُحُوق المستوى الفنِّى العارض على مرحلة ، أو مستوى جوهرى يسبق إعداده فى ذهن الشاعر . يقول ابن طباطبا : « فإذا أراد الشاعرُ بناء قصيدة مخَضَ المعنى الذى يريدُ بناء الشعر عليه فى فكره نثْرا ، وأعدَّ له ما يُلبسه إياه من الألفاظ التى تطابقه ، والقوافى التى توافقه ، والوزن الذى يَسْلَسُ له القول عليه »(٩٤) ، وهى نصيحة يردِّدها أبو هلال العسكرى (٩٥) ، والبغدادى فى (قانون البلاغة) ـ حيث ينقل عبارة ابن طباطبا(٩٦) ـ وابنُ أبى الإصبع الذى يعمِّمُ النصحيةَ فيجعلها شاملة لإنشاء النثر أيضًا ، إذ « ينبغى ... أن يحصّل المعنى عند الشروع فى تحبير الشعر وتحرير النثر قبل اللفظ» (٩٧).

وهو صريح فى لُحوق مرحلة الصياغة الفنية على المعنى المَصُوغ فى عبارة عادية .وإن كان من أوضح التصريحات فى كوْن العبارة الفنية تُمثِّل عرَضا طارئًا على مستوى اللغة العادية ما جاءَ فى (نضْرَة الإغريض) للمظفَّر العَلَوى فى حديثه عما سماه بـ (الصنعة) و (المصنوع) وهما عنده صفتان من صفات الشعر . يقول : « الصنعة عبارة عن الحوادث فى المصنوعات مثل : الإصلاح والإفساد ... والحركة والسكون والأشياء التى يسميها المتكلمون

---

(٩٣) مواهب الفتاح ـ شروح ـ ٢٧٣/١ .

(٩٤) عيار الشعر ٥ .

(٩٥) الصناعتين ١٤٥ .

(٩٦) قانون البلاغة ١٤٩ .

(٩٧) تحرير التحبير ٤١٢ .

الأعراض ، وأما المصنوعات فهى الأشياءُ التى تعاقَبَتْ عليها هذه الأعراض . فالصنعة والمصنوعات محدثَتَان ، فمن المصنوعات : الحيوانُ الذى يصنعه الله تعالى ، وصورٌ فى الجَمادات نفعلُها نحن .. وإنما قدَّمْتُ ذلك توطئةً لتعلمَ أنَّ الصنعةَ فى الشعر عبارةٌ عن النظم الذى خلَّصَهُ من النثر ، وجمَعَ أشتاتَه بعد التبدُّد والضياع ، وأن المصنوعَ هو الشعر الذى عنصُرُه الكلام المنثور ، والمصْنوع لا يسَمَّى مصنوعا حتى يخرجَ من العدَم إلى الوجود ، فإذا كان موجودا سُمِّى مصْنوعا لمشاهدته والعلم به » (٩٨) .

فمن خلال هذا الاعتراف بأن الكلامَ المنثورَ هو عنصرُ الشعر ، أو جوهرُه ، وأن الصنعة هى النظم الذى يخلصه من تلك الحالة .. نجد منفذاً آخر للاطمئنان إلى اعتقادهم بسبق المستوى النمطى ـ أو مرحلة الاستخدام العادى على مرحلة الصياغة الفنية للغة .

ويُضـيف حـازم القـرطاجنّى فى نص من (منهـاج البلغـاء) مـزيداً من الإرشادات التى يجب على الشاعر أن يتّبعها من أجل السيطرة على العبارة التى يُفتَرَضُ اجتلابها للتعبير عن معنى موجود سلفا . يقول : « فحقيق عليه [يعنى الشاعر] إذا قصد الرَّويةَ أن يُحضِر مقصدَه فى خياله وذهنه ، والمعانى التى هى عمدة له بالنسبة إلى مقصده ، ويتخيَّلها تتبُّعا بالفكرة فى عبارات بَدَد ، ثم يلحظ ما وقع فى جميع تلك العبارات ، أو أكثرها ، طرفا أو مهيئا لأن يصيرَ طرفا ، من الكَلِم المتماثلَة المقاطع ، الصالحة لأن تقعَ فى بناء قافية واحدة ، ثم يضع الوزن والرَوِىَّ بحسَبها لتكون قوافيه متمكّنة تابعةً للمعانى لا متبوعة لها ... ثم يشرع فى نظم العبارات التى أحضرها فى خاطره منتشرةً فيُصيِّرها موزونةً ،إما

(٩٨) نضرة الإغريض ٢٥ ، ٢٦ .

بأن يبدل فيها كلمة مكان كلمة مرادفة لها ، أو بأن يَزيد في الكلام ما تكون لزيادته فائدةٌ فيه ، أو بأن ينقص منه مالا يُخلُّ به ، أو بأنْ يعدل من بعض تصاريف الكلمة إلى بعضها ، أو بأن يقدِّم بعضَ الكلام ويؤخِّرَ بعضا أو بأن يرتكب في الكلام أكثرَ من واحدٍ من هذه الوجوه » (٩٩).

وحديث حازم فى هذا النص على غاية من الخطورة وتعدد جهات الدلالة فيه ، فهو إلى جانب العزْفِ على النغمة الخاصّة بسبْقِ المستوى العادى ولُحوق المستوى الفنى ، يوضِّح بالتفصيل عددًا من المسالك التى يلجأ إليها الشاعر فى عملية التوفيق ، أو حَلِّ الصِّراع الذى ينشب بشكل تلقائى بين العبارة والفكرة، وهو ما يستدعى التحويرَ فى العبارة عملا على اتِّساقها مع المعنى . وهى المسالك التى سنرى أنها تشكل حجر الزاوية وراءَ كلٍّ من مَبْحَثى المجاز والضرورة .

ولا بأس من أن نُشير هنا إلى أن مجموعةَ النُّعوت والعيوب المتعلِّقة بائتلاف اللفظ والوزن ، والمعنى والوزن ، والقافية مع ما يدل عليه سائر البيت ، ممَّا أثاره قدامةُ فى (نقد الشعر) تقوم على محاولة التوفيق بين العبارة العادية المشتملة على المعنى الذى يرمى إليه الشاعر ، وبين العبارة الفنيَّة التى يفرضُها الوزنُ والقافية ، وقد ينجح الشاعرُ فى هذا التوفيق ، فيقلب القيودَ إلى ميزات فنية ، فتتحقق فى شعره ظواهرُ أو أساليب مثل (التَّوْشيح) و (الإيغَال)(١٠٠) وقد يفشل فى هذا التوفيق فتكون النتيجة عيوبا ، مثل (الحَشْو) و (التَّثْليم) ، و (التَّذْنيب) و (التَّفْصيل) (١٠١)، وكلاهما ــ أعنى النعوتَ والعيوب ــ

(٩٩) منهاج البلغاء ٢٠٤ .

(١٠٠) نقد الشعر ٦٣ .

(١٠١) نقد الشعر ٨٦ ، ٨٧ .

مظاهرُ تدل على سبْق المعنى بعبارته العادية ، على مستوى اللغة الفنية[(١٠٢)] الذى يتحقق فى مرحلة لاحقة .

وسوف نرى أن تصوُّرَهم للمستوى النمطى باعتباره أصلا ومثالا ، وللمستوى الفنى باعتباره انحرافا عن هذا المثال يؤكد نفسَ الفكرة التى يعالجها هذا الفصل ـ أعنى : نوع علاقة الترتيب بين المستويين ـ من ناحية ـ كما يكشف عن بعد جديد من أبعاد العلاقة بينهما من ناحية أُخرى .

(١٠٢) راجع نقد الشعر ٦٤ حيث يدلل قدامة على سبق المعانى على العبارة عنها ، أو على العبارة الفنية ، موردا تصريح الأصمعى حول قدرة الشاعر على تناول المعنى الخسيس وتفخيمه بإحسان التعبير عنه ، والعكس .

الفصل الثالث

المثالـــىُّ والمنحـــرف

فى تفسير الزَّمَخْشَرِىِّ (ت ٥٣٨) لقوله تعالى ـ الإسراء ١٠٠ ـ ﴿ قُلْ لَوْ أَنتُمْ تملكُونَ خزائنَ رحْمة ربِّى ... ﴾ قال : « (لَوْ) حقُّها أن تدخلَ على الأفعالَ دون الأسماء .. فلا بد من فعلٍ بعدها فى ﴿ لوْ أنتُمْ تملكُون ﴾ ، وتقديره : (لوْ تملكُون تَمْلكُون) فأُضمِر (تملكُ) إضماراً على شَريطة التفسير ، وأُبدلَ من الضمير المتَّصل ـ الذى هو الواو ـ ضميرٌ منفصل ، وهو (أَنتم) لسقوط ما يتّصل به من اللفظ ، فـ (أنتم) فاعلُ الفعل المضمر ، و(تملكون) تفسيره ، وهذا هو الوجه الذى يقتضيه علمُ الإعراب . فأما ما يقتضيه علمُ البيان فهو أن ﴿ أنتُم تملكون ﴾ فيه دلالةٌ على الاختصاص وأن الناس هم المختصون بالشُّحِّ المتبالغ ... وذلك لأن الفعل الأول لما سَقَطَ لأجلِ المفسِّر برزَ الكلامُ فى صورةِ المبتدأ والخبر »[1].

والنظر فى هذا النص يشير إلى بُعدٍ آخر من أبعاد العلاقة بين مستَوَيَى اللغة .. هذا البعد هو العلاقة بين ما يمكن أن نصطلح على تسميته بـ (**المثالىّ**) وما يمكن تسميته بـ (**المنحرف**) ، والمثَالىُّ هنا هو المستوى العادى ، أما المُنْحَرِفُ فهو المستوى الفنى . وكما هو واضح من حديث الزمخشرى تقف البلاغةُ عند الصورة الفعلية للكلام ، ولا ترفض ما فيه من نقص أو انحراف ، بل تحاول استغلالَه من زاوية فنية ، بينما يحاول النحوُ أن يقدِّمَ صورةً مثاليةً كاملة للغة ، فإذا لم تُسعِفْهُ العبارةُ الفعْلِيَّةُ الظاهرة فى الكلام ... تطوّع بتقدير

---

(١) الكشاف ٥٤٣/٢ ، والإيضاح للقزوينى ٨٢ ، والبرهان للزركشى ١٨٨/٣ .

هذه الصورة . ونجد مثلاً لذلك فى حديث الزمخشرى السابق عن دخول (لو) على الأفعال دون الأسماء ، وكيف يُضطرُّ النحاة ـ محافظةً على هذه القاعدة ـ إلى تقدير فعل يتلوها يفسره الفعل المذكور .

* * *

وتدلّ القرائن ـ بصرف النظر عن اختلاف المواقف ظاهريًا فى بعض الأحيان ـ على قيام المستوَى العادى فى الاستخدام اللغوى ، وهو ما قام على رعايته النحاةُ واللغويون ، قيامه على مراعاة هذه المثالية ، أو ـ بعبارة أدق ـ مراعاة الأصل المثالىّ المفترَض ، وهو الأصل الذى قد لا يتحقّقُ فى ظاهر الكلام فى جميع الأحوال ، ومع ذلك نجد الوعْىَ به قائمًا ومستمرًا فى كثير من المظاهر . نجد هذا فى حديثهم عن بعض المواضع التى يمكن فيها الكشفُ عنه ، أو التى يتبَدّى فيها ـ خلافًا للعادة فى غيرها من المواضع ـ ومن هذا القبيل حديث ابن جنى عن فكّ الإدغام فى بعض الأُصول ـ وهو ما يفسره بأنه تنبيه « على بقية بابه ، فتعلم به أن أصل (الأَصَمّ) : (أَصْمَمُ) ، وأصل (صَبّ) : (صَبِب) ، وأصل (الدَّوابّ) و (الشَّوابّ) : (الدَّوابب والشَّوابب) على ما نقوله فى نحو : (استَصْوَب) وبابه .. إنما خرج على أصله إيذانا بأُصول ما كان مثله » [٢] .

ونجده أيضا **فى حديثهم عن (الضّمائر)** والقول بأنها « تردّ الأشياءَ إلى أُصولها » وينقل السيوطى عن ابن جنى أننا إذا أردْنا وصْلَ مثلِ (لمْ يَكُ) و(مِن لَدَ) بالضمير عادت النونُ المحذوفة فيقال : (لم يكُنْهُ) و (مِنْ لدُنه)

---

(٢) الخصائص ١٦١/١ .

«لأن الضميرَ يردُّ الأشياءَ إلى أصولها » وهى قاعدة يوافق عليها كثيرون [٣]، وتنطبق على كلٍّ من **التثنية والتصغير** لأن كليهما يردُّ العبارةَ إلى أصلها إذا ورد فيها .. فـ « مما تردُّه التثنيةُ إلى الأصل قولُهم (أبَوَان) و (أخَوَان) و(حَمَوان) ... و (دَمَيَان) ، و (ذَوَاتا) ــ فى تثنية (ذات) ــ وقلْب ألف المقصور إلى الياء أو الواو ، والتى هى الأصل نحو : فتيَان ، وقفَوان ... » [٤]. وكذلك الحال فى التصغير ... « ولذلك تظهر التاءُ فى المؤنث الخالى منها إذا صُغِّر كقولك فى قِدْر : قُدَيْرةٌ ، وفى قَوْس : قُوَيْسَةٌ » [٥]. وواضح من حديثهم أن ظاهرَ العبارة ليس هو كل شيء ، وأن هناك مستوىً مثاليا قد لايتحقق فى واقع العبارة المحسوسة ، وإنما يتكون عن طريق التقدير الصُّورىّ ، الذى لا يعدو فى الحقيقة أكثرَ من كونه إجراءً ــ أو وسيلة ــ لجَبْر النقصِ الذى يشوب ظاهرَ العبارة حرصا على مثالية اللغة فى النهاية .

والدليل على ذلك أن اللجوءَ إلى التقدير لا يكون إلا حيث يتأبَّى ظاهرُ العبارة على الخضوع للقواعد المقرَّرة ، كأن يجىء الفعل بصيغة الماضى بعقب أداةٍ جرت القواعدُ فيها بالدخول على الفعلِ فى صيغة المضارع الدَّالّ على الاستقبال ، كما فى قوله تعالى ــ الروم ٥١ ــ ﴿ ولَئِنْ أَرْسَلْنا ريحًا فرأَوْه مصْفَرًّا لَظَلُّوا من بعده يكفُرُون ﴾ ، فقد ذهب كلٌّ من الخَليل وسيبويه إلى أن معناه (ليظَلُّنَّ) ، لأن الماضىَ هنا فى « موضع المستقبل ، وحسُن هذا لأن الكلامَ بمعنى المجازاةِ ، والمجازاةُ لا تكون إلا بمستقبل » [٦]، وكذلك قوله

---

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطى ١/٢٢٠ ، ٢٢١ .

(٤) الأشباه والنظائر ١/٩٣ .

(٥) الأشباه والنظائر ١/١٠٠ .

(٦) راجع : مشكل إعراب القرآن لمكى بن أبى طالب ٤٨٤ ، و الإشارة إلى الإيجاز لعز الدين بن عبد السلام ٢٠ وأثر النحاة فى البحث البلاغى لعبد القادر حسين ٦٠ .

ـ آل عمران ١٥٦ ـ ﴿ يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا لا تكُونوا كالَّذينَ كفَروا وقالُوا لإخْوانِهمْ إذَا ضَرَبوا فى الأرض ... ﴾ حيث يرى الفرَّاءُ (ت٢٠٧) أنه « كان ينبغى فى العربية أن يُقالَ: (وقالُوا لإخوانِهمْ إذْ ضَرَبُوا فى الأَرضِ) لأنه ماضٍ ، كما تقولُ : (ضربْتُكَ إذْ قُمتَ) ولا تقول : (ضربتُكَ إذَا قُمْتَ) » . وهنا يكون الحل ـ كما عرضه الفرَّاءُ ـ بالتصرُّف فى دلالة فعل (القَوْل) الوارد بصيغةَ الماضِى ، بجعْله دالاً على الزّمن المستقبَل لكى يناسب دخوله على (إذا) المختصة بالدخول على المستقبل [٧] .

ولا يعدو الفراءُ هنا تطبيقَ ما صاغه النحاة ـ بعدُ ـ فى قاعدة تتصل بالشرط وتقول « إنه لا يتعلق إلا بمستقبل ، فإن كان ماضىَ اللفظ كان مستقبلَ المعنى ، كقولك (إن مُتَّ على الإسلام دخلتَ الجنةَ) ، وهو ما نجد للنحاة فيه تقديريْن : أحدهما : **أن الفعل تغير لفظا لا معنى** ، فكأنَّ الأصل (إن تَمُتْ مسْلما تدخلْ الجنةَ) فغُيِّر لفظُ المضارع إلى الماضى تنزيلا له منزلةَ المحقَّق . والثانى : أنه **تغير معنى** ، وأن حرف الشرط لما دخل عليه قلب معناه إلى الاستقبال » [٨] .

وواضح كيف يحاولون ـ حفاظا على مثالية العبارة ـ أن يصرفوا النظر تماما عن ظاهرها ليروا ـ أو ليصوِّروا ـ تحته باطنا كاملا منضبطا خاضعا للقواعد .. ، وهذا ما يُبرزه بشكلٍ أوضحَ الخلافُ بين أبى الحَسَن الأخفش والخليل فى الطريقة التى يتحقَّق بها عنصرُ المطابقة بين الصفة والمَوْصوف ، فى التعريف والتنكير . والجملة محلُّ الخلاف هى قولُهم : (إنى لأمرُّ بالرّجل مثلكَ) ،

---

(٧) معانى القرآن للفراء ٢٤٣/١ ، ٢٤٤ .

(٨) البرهان للزركشى ٣٥٦/٢ .

فنحن بإزاء موصوف معرَّف وصفة منكَّرة ، وهذا هو الموقف المشْكل المخلُّ بقواعد المطابقة ، والذى اقتضى من كل من العالمَين ـ إبقاءً على المثالية ـ أن يصرفَ النظرَ عن ظاهر العبارة ـ ليرى أبو الحسن أنَّ أصل العبارة هو : (إنى لأمر برجلٍ مثلك) بإسقاط لام التعريف من (الرجل) ، وليذهب الخليل مذهبا يؤدى إلى ذات النتيجة ، وهو تصور أصل العبارة (إنى لأمر بالرجل المثلِ لَكَ) بزيادة لام التعريف على كلمة (مثل) الصفة [٩] .

وكما نرى يحاول كل من الرجلين أن يحافظ على قاعدة المطابقة بين الصفة والموصوف ، وكلاهما قد اتخذ من التقدير وسيلةً إلى هدفه ، ورغم اختلاف الصورة التى انتهى إليها أحدُهما عن الصورة التى انتهى إليها ـ أو تصوَّرها ـ الآخر ، فإن المبدأ الذى انطلقا منه مبدأ واحد ، وهو الإيمان بمثالية الصورة النحوية للغة .

ومن القواعد التى تمسكوا بها فيما يتصل بالعلاقة بين المبتدأ والخبر ، وطابع كلٌّ منهما أنه **لا يُخبَر بالجُثَث عن المصادر** . وإذ جاء قوله تعالى ـ البقرة ١٧٧ ـ : ﴿ ولكنَّ البرَّ مَنْ آمنَ بالله ﴾ على خلاف هذه القاعدة كان لا بد من التقدير تخريجًا لها على محمل مثاليٍّ خلاف ظاهرها . فقيل : « (البرّ) بمعنى (البارّ) ، أو بمعنى (البَرّ) فهو (مَنْ) فى المعنى ، وقيل : التقدير (ولكن البرّ برُّ مَنْ آمن) ثم حُذف المضاف . والبرُّ الأول هو الثانى ، وقيل : التقدير (ولكنْ ذُو البرِّ منْ آمن) ثم حُذف المضاف أيضًا ، ومن شدَّد النون من (لكنَّ) نصب (البرَّ) ، والتقديرات كلها على حالها » . ويضيف مَكّى بنُ أبى طالب (ت ٤٣٧) أنه « إنما احْتيج إلى هذه التقديرات ليصحَّ أن

---

(٩) الخصائص ٩٩/٣ ، ١٠٠ .

يكون الابتداءُ هو الخبر ، إذْ الجُثث لا تكون خبرًا عن المصادر ، ولا المصادر خبرًا عنها، لأن المصادرَ أفعالٌ ليست بأجسام جثث »[١٠] .

وقريب من هذا أيضا مناقشةٌ لمَكِّي وابن الشَّجَرى (ت٥٤٢) وابن هشام (ت٧٦١) حول قوله تعالى: ﴿كالذى يُنْفق﴾ من قوله ـ البقرة ٢٦٤ ـ : ﴿ يا أَيُّها الذينَ آمنُوا لا تُبطلُوا صَدَقَاتكُمْ بالمَنِّ والأذَى كالذى يُنْفق ما لَهُ رئاءَ النَّاسِ ﴾ فذهب مكّى إلى أنَّ الكافَ فى موضع نصب ، نعتٌ لمصدر تقديره : (إبطالا كالذى)، ولكن كلا من ابن الشّجرى وابن هشام (ت٧٦١) وجَّه نقدًا لمكى فى هذا التقدير « لأن التقدير على قوله : (إبطالا كالذى) فيكون قد شبّه حَدَثًا بعَيْنٍ، وألزماهُ ـ لكى يصحَّ التشبيه ـ تقديرَ حذْفين آخريْن غيرِ حذف المصدر ، أى (إبطالا كإبطال إنفاق الذى يُنْفقُ) ، وذهبا إلى أن الوجه فى نصب الكاف أن يكونَ على الحال من الواو ، والتقدير : (لا تُبطلُوا صدقاتكم مشْبِهينَ الذى ينفق) » [١١] .

ويشبه هذا حديثُهم فى **وجوب مجىء المبتدأ معرفةً** ، وعدم مجيئه منكَّرًا إلا بشروط خاصة ، فإذا جاءَ منكَّرا دون أن تتوافر هذه الشروط بما يُجحف بمثاليّة التركيب .. كانت المحاولاتُ لاستعادة هذه المثالية أو تثبيتها بنفس الطريقة المشروعة .. طريقة التقدير ، وعلى سبيل المثال فى قوله تعالى ـ النور ١ ـ ﴿ سُورةٌ أنزلْناها ﴾ يقول مَكّى : « رُفعَتْ (سورةٌ) على إضمار مبتدأ تقديره (هذه سورةٌ) و (أنزلناها) صفة لـ (سورة) ، وإنما احْتيج إلى إضمار مبتدأ ، ولم تُرفع سورةٌ بالابتداء لأنها نكرة ، .. وإذا جُعلت (أَنزلناها)

(١٠) مشكل إعراب القرآن لمكّى ٦٢ .

(١١) مشكل إعراب القرآن ٨٧ وهامش التحقيق فى نفس الصفحة .

نعتًا لها لم يكن فى الكلام خبرٌ لها ، لأنَّ نعتَ المبتدأ لا يكون خبراً له ، فلم يكن بُدٌّ من إضمار مبتدأ ليصحَّ نعتُ السورة بـ (أنزلناها) » [١٢] .

وجاءَ فى (البُرهان) للزرْكشى أن الخبر فى قوله تعالى ـ الصافات ٣٥ ـ ﴿ لا إله إلا الله ﴾ محذوف « وقدَّرهُ النحاة بـ (موجود) أو (لنا) ، وأنكره الإمام فخرُ الدين وقال « هذا كلام لا يحتاج إلى تقدير » ، ويُعقِّب الزركشىُّ بقوله : إنه « لا معنى لهذا الإنكار ... ثم لا بد من تقدير خبر لاستحالة مبتدأ بلا خبر ظاهراً أو مقدراً » [١٣] .

ويورد الزجَّاجُ قولَه تعالى ـ البقرة ١٥٤ ـ : ﴿ ولا تقُولُوا لمَن يُقْتَلُ فى سَبِيلِ الله أمْواتٌ ، بل أحياءٌ ولكن لا تَشْعُرُون ﴾ ثم يقول « بَلْ أحياءٌ ولكن لا تشعُرون المعنى فى الإعراب : (بلْ هُمْ أحياءٌ) » [١٤] .

وإلى نحو من هذا ذهب السكاكي (ت٦٢٦) فى قوله تعالى ـ آل عمران ٤٤ ـ : ﴿ إذْ يلْقُونَ أقْلامَهُمْ أيهم يكْفُلُ مرْيَمَ ﴾ قال : « أصله : (إذ يلْقُونَ أقلامَهُم ينْظُرونَ ليعْلَمُوا أيهُم يكفُلُ مرْيَم) لدلالة (أيُّهُم) على ذلك بوساطة علم النحو » [١٥] .

وقال أبو البقاء فى قوله تعالى ـ الحج ٦٣ ـ : ﴿ ألَمْ تَرَ أنَّ اللهَ أنزَلَ مَنْ السَّماءِ ماءً فتصْبِحُ الأرْضُ مُخْضَرَّةً ﴾ : الأصل : (فهيَ تُصبحُ) ، والضمير للقصة ، و(تصبح) خبره ، أو (تصبح) بمعنى : أصبَحَتْ ، وهو معطوف على (أنزل) . فلا محلَّ له إذاً . اهـ ... وفيه إشكالان : أحدهما : أنه لا

---

(١٢) مشكل إعراب القرآن لمكى ٤٣٩ .

(١٣) البرهان للزركشى ١١٥/٣ ، ١١٦ .

(١٤) معانى القرآن وإعرابه للزجاج ق٢ صفحة١٩٥ .

(١٥) مفتاح العلوم ١٣٤ .

مُحْوِج فى الظاهر لتقدير ضمير القصة ...

جواب الأول أنه قد يكون قدَّرَ الكلام مستأنَفا ، والنحويون يقدِّرون فى مثل ذلك مبتدأ كما قالوا فى (وتَشْرَبُ اللبن) فيمن رفع : إنَّ التقدير : (وأنتَ تشْربُ اللبنَ) وذلك إما لقصدهم إيضاحَ الاستئناف ، أو لأنه لا يُستأنف إلا على هذا التقدير ، وإلا لزم العطفُ الذى هو مقتضى الظاهر (١٦) .

ومن أبرز مظاهر الحرص على المثالية في التعبير اللغوى العادى حديثُ النحاة عن فكرة (العامل) ـ بمعنى السبب المؤثِّر فى وجود شكل إعرابى معيّن ـ وقد نظروا إليه « باعتباره تفسيراً للعلاقات النحوية ، أو ـ بعبارةٍ أُخرى ـ باعتباره مَناطَ (التَّعْليق) وجعلوه تفسيراً لاختلاف العلامات الإعرابية ، وبَنَوْا على القولِ به فكرتى التقدير والمَحَلِّ الإعرابى » (١٧) .

وقد تعددت أنواعُ العوامل بتعدُّد الشكل الإعرابى ، فهناك ما يعمل الرفعَ وما يكون عملُه النَّصبَ ... إلخ ، وقسَّموا العامل « إلى أصلٍ وفرع وقالوا .. بانحطاط الفرع عن مرتبة الأصل ، وجعلوا الفعلَ هو الأصل فى العمل ، أما الأسماء فمحمُولةٌ فى العمَل عليه .. وكلّما كان شبَهُ الاسمِ بالفعل أكبرَ كان بالعمل أجدرَ ، والحُروف كذلك دون الفعلِ فى هذا ، ومن أجل ذلك لا تتصرَّفُ فى العمل تصرُّفَه ، فهو يتقدم معمولاتِه ، ويتأخر عنها ، أما هى فلا تقوى على ذلك » (١٨) .

وليس من شأننا أن نستقصىَ الكلام فى فلسفة الفكرة ـ فكرة العامل ـ

---

(١٦) مغنى اللبيب ، لابن هشام ٤٧٤ .
(١٧) اللغة العربية ، معناها ومبناها ، لتمام حسان ١٨٥ .
(١٨) الاحتجاج للحلوانى ٣٦٣ .

ولا فى الدواعى التى قادت إلى نشأتها وأثرت فى مسارها [١٩]، وإنما يكفى أن نقف عندها **باعتبارها مظهرا من مظاهر الحرص على مثالية التعبير اللغوى** من زاوية البحث عن مؤثِّر لكل أثر، وبالعكس ، أى ضرورة تعيين أثر لكل مؤثِّر .

ولم يكتفوا فى هذا الصدد بما هو ظاهر فى اللفظ ، وإنما تجاوُزوا ذلك إلى تقدير ما لم يظهر فى واقع الكلام ، وهذا هو دأبهم فى الحالات التى يوجد فيها منصوبٌ أو مرفوعٌ أو مجرورٌ ... إلخ بغير عامل ظاهر تُعزَى إليه هذه الأشكالُ الإعرابية ، حيث تقدِّر الأجزاء المحذوفة بالقدر الذى يتمم الأجزاء المذكورة ، وهو ما انعكس على مفهوم الإعراب عندهم ، سواءٌ عند من عرَّفوه بأنه « تغيير آخر الكلمة لعاملٍ يدخل عليها فى الكلام الذى بُنِىَ فيه ،لفظا أو تقديرا ، عن الهيئةِ التى كان عليها قبل دخول العامل إلى هيئة أُخرى » [٢٠]، أو عند مَنْ عرَّفوهَ بأنه « ما جِىءَ به لبيان مقتضَى العامل من حركةٍ أو حرفٍ أو سكونٍ أو حذف » أو بأنه : « تغيُّر أواخر الكلم لاختلاف العوامل الداخلة عليها لفظا أو تقديراً » [٢١].

فمن الواضح أنهم يأخذون فى الاعتبار العواملَ الصُّورية غيرَ المحسوسةِ بنفس القدْر الذى يعتبرون فيه العواملَ المذكورةَ المتحقِّقة فى اللفظ .

ومن هـذا القبيل تعليلُ أبى عُبَيْدَةَ لنصْب كلمة (خيْرًا) فى قوله تعالى ـ النساء ١٧٠ ـ : ﴿ فـآمِنُوا خيْرًا لكُمْ ﴾ ، يقـول : هو « نصبٌ على ضـمـير

---

(١٩) راجع فى هذا : اللغة والنحو : عباس حسن ١٩٦ ، ١٩٧ ، الاحتجاج للحلوانى ٣٦١ وما بعدها .

(٢٠) المقرب لابن عصفور ٤٧/١ .

(٢١) الأشباه والنظائر ٧٣/١ .

جواب (يَكُنْ خيرًا لكُمْ) ، وكذلك كلُّ أمر ونهْى ، وإذا كانت آيةٌ قبلها (وأنْ تَفْعَلُوا) ـ ألف أن مفتوحة ـ فما بعدَها رفعٌ لأنه خبر (أنْ) : ﴿ وأنْ تَصَدَّقُوا خيرٌ لكم ﴾ » ـ البقرة ٢٨٠ ـ [٢٢] .

ونحوُ هذا حديثُ الفرّاء عن قوله تعالى ـ النساء ١٧١ ـ : ﴿ولا تقولوا ثلاثةٌ﴾ يقول : « أى تقولوا : (هُمْ ثلاثة) ، كقوله تعالى ـ الكهف ٢٢ ـ : ﴿سيقُولون ثلاثةٌ رابعهم ...﴾فكل ما رأيتَهُ بعد القوْل مرفوعا ولا رافعَ معه ففيه إضمار اسمٍ رافعٍ لذلك الاسم» [٢٣] .

ومن هذا القبيل أيضًا حديث ابن جنى عن رفع الاسم فى نحو (أزيدٌ قام ؟) ، فقد ذهب إلى أنه « مرفوع بفعل مضمَر محذوف خالٍ من الفاعل ، لأنك تريد: (أقامَ زيدٌ ؟) فلما أضمرتَه فسَّرْتَه بقولكَ (قام) » . وواضح أن مجىءَ الاسم مرفوعا فى البداية هو الذى اقتضى تقديرَ فعلٍ خالٍ من الفاعل ، ولكن هذا التقدير لا يستمر على حاله إذا كان الاسمُ منصوبا ، ففى هذه الحالة تحتِّم مثاليةُ التركيب تقديرَ فعل فيه فاعله مضمرا [٢٤] .

وقد صاغ لنا فكرتَه فيما يشبه القانون الذى ينص على « أن الفعلَ المضمرَ إذا كان بعده اسمٌ منصوب به .. ففيه فاعلُه مضمَرًا ، وإن كان بعده المرفوع به فهو مضمرٌ مجردًا من الفاعل » [٢٥] .

وربما وجبَ التقديرُ بفعل التداخل بين أكثرَ من سبب ، ومن هـذا القبيل : الحاجةُ إلى تقدير فعل بعقب أدوات الشرط مثل (إذا) و (إنْ)

---

(٢٢) مجاز القرآن ١٤٣/١ .

(٢٣) معانى القرآن للفراء ٢٩٦/١ .

(٢٤) الخصائص ٣٨٠/٢ .

(٢٥) الخصائص ، الموضع السابق .

و (لَوْ) حين تجيءُ بعدها الأسماءُ ، بحكم ارتباط هذه الأدوات ـ نظريا ـ بالدخول على الأفعال ، هذا فى الوقت الذى يقوم فيه الفعل المقدَّرُ بدور عامل الرفع فى الأسماء الواردة بعقب هذه الأدوات ، وهذا ما نجد مثاله فى (الخصائص) (٢٥م) وفى (مشكل إعراب القرآن) لمكىٍّ بن أبى طالب ، ففى قوله تعالى ـ البقرة ١٠٣ ـ ﴿ ولو أنّهم آمنُوا واتَّقَوا ﴾ يقرر أنَّ (أَنَّ) فى موضع رفع بفعل مضمر تقديره (ولوْ وقَعَ إيمانهم) ، « لأن (لَوْ) حقُّها أن يليهَا الفعل ـ إما مضمرًا أو مُظهَرًا ، لأنها فيها معنى الشرط ، والشرط بالفعل أولى .. وكذلك عند البصريين : ﴿ إذَا السماءُ انشقَّتْ ﴾ و ﴿ إذا الشمسُ كُوِّرتْ ﴾ و ﴿ إذا السماءُ انفطَرتْ ﴾ وشبهُ ذلك ، كله مرفوعٌ بفعل مضمر ، لأن (إذا) فيها معنى المجازاة ، فهى بالفعل أولى ، والفعل مضمر بعدها يليها، وهو الرافع للاسم » (٢٦) .

وربما اتصل بهذا حديثُ الزمخشرى عن قوله تعالى ـ الصافات ١١٢ ـ ﴿وبشَّرْناهُ بإسْحاقَ نَبيًا﴾ وإعرابُه (نبيًّا) حالاً مقدَّرةً ، ثم إيراد السؤال : « كيف يُجعل (نبيا) حالاً مقدرة ، والحالُ صفةُ الفاعل أو المفعول عند وجود الفعل منه أو به ؟ » ، ويجيب بأن « هذا سؤال دقيق السّلك ضيق المسلك ، والذى يحلُّ الإشكال أنه لا بد من تقدير مضاف محذوف ، وذلك قولك (وبشرناهُ بوجود إسحاق نبيا) أى (بأنْ يوجَدَ مقدَّرةً نبوتُه) » (٢٧) .

فإذا **وُجد العامل دون أن يظهر أثرُه كالمعتاد** ، كان لا بد من التأويل حفاظا على مثالية الصورة التى رسمتْها القواعد ، خُذْ مثلا من (أنْ)

(٢٥م) الخصائص ، الموضع السابق .
(٢٦) مشكل إعراب القرآن لمكى ٤٨ ، ٤٩ .
(٢٧) الكشاف ٤/٤٥ .

المفتوحة المخففة التى تنصب الفعل ، وكيف يُلجأ إلى تقدير جزء إضافى يفصل بينها وبين الفعل ، وذلك فى الحالات التى يَعْقُبُها الفعلُ المضارع مرفوعًا ، تبريراً لعدم ظهور النصب فيه .

من ذلك تصريح أبي عُبيدة (ت٢١٠) فى قوله تعالى ـ المائدة ٧١ ـ : ﴿وحَسِبُوا أن لا تكونُ فتنةٌ﴾ بأنّ « (تكونُ) مرفوعةٌ على ضَمير الهاء ، كأنه قال : (أنه لا تكونُ فتنة) . ومن نصب (تكون) فعلى إعمال (أنْ) فيها ، ولا تمنع (لا) النصبَ أن يعمل فى الفعل » (٢٨).

وللفراء موقفٌ مشابهٌ من نفس الآية التى وقف عندها أبو عُبيدَة ، قال الفراءُ : « ولو رُفع الفعلُ فى (أنْ) بغير (لا) لكان صوابا كقولك : (حسبتُ أن تقولُ ذاكَ) لأن الهاءَ تحسُن فى (أنْ) فتقول : (حسبتُ أنه يقولُ ذاكَ) » (٢٩)، ونجد مثلَ هذا المسلك من التأويل فى نحو قوله تعالى ـ طه ٨٩ ـ ﴿ أفلا يروْن ألا يرجعُ إليهم قولا ﴾ وقوله ـ المزمل ٢٠ ـ ﴿ عَلِم أن سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى ﴾ (٣٠).

وواضح أن تقديرَ الهاء إنما هو من أجل الحفاظ على دعوى عمل (أنْ) النصبَ فى المضارع ، وهو ما دفعهم إلى حد الزعم بأن (أنْ) هنا ليست هى التى تنصب المضارعَ بل هى (أنْ) المخففة من (أنَّ) الثقيلة ، وأنها تنصب الاسمَ وترفع الخبرَ ـ خلافا للكوفيّين ـ وشرط اسمها أن يكونَ ضميرا محذوفا ... وشرط خبرها أن يكون جملةً ، ولا يجوز إفرادُه إلا إذا ذكر الاسم فيجوز الأمران (٣١).

---

(٢٨) مجاز القرآن ١/١٧٤ .
(٢٩) معانى القرآن للفراء ١/١٣٦ .
(٣٠) مغنى اللبيب ٢٨ .
(٣١) مغنى اللبيب ٢٨ ، ٢٩ .

ورغم دقة المسلك فى الدفاع فإننا لا نرى فى كل هذا الحديث سوى **محاولة للحفاظ على سلامة القاعدة واطّرادها** أمام الأمثلة التى خرجت عليها .. والدليلُ على ذلك أنّ التقديرات السابقة لوجود الهاء المحذوفة ، ولكونْ (أنْ) مخففةً من (أنَّ) الثقيلة لا تظهر إلا فى الروايات التى تَرِدُ برَفْع الفعل بعدها ، وأنها تختفى تمامًا فى حالة الروايات الأُخرى على النصب .

ومن هذا القبيل تقديرُهم حذفَ ضمير الشأْن أو القصة إذا كان اسما لـ (إنَّ) أو إحدى أخواتها ، وواضح من الشروط التى ساقوها ، والأمثلة التى أوردُوها أن تقديرَ الضمير فيها أيضًا يجيءُ حلاً للإشكال الناتج من دخول (إنَّ) على ما لا يصلح أن يكونَ اسما لها يتقبل عمل النصب منها ، كما فى قوله صلى الله عليه وسلم : (إنَّ من أشَدِّ الناس عَذابًا يومَ القيامة المصوِّرون) ، وقد خُرِّجَ على أن الأصل فيه « إنَّهُ ـ أى الشأن »(٣٢) . وكذلك الأمر بالنسبة لـ (كان) الناقصة ، ومعروف أنها ترفع الاسمَ وتنصب الخبر ، فإذا وقع بعدها ما يُوهم خلافَ هذا العمل جاز تقديرُ اسمها ضميرَ الشأن مستترا ، كما فى قول الشاعر :

إذا متُّ كانَ الناسُ صِنْفانِ : شامتٌ
وآخرُ مُثْنٍ بالَّذى كنت أصنَعُ (٣٣).

وواضح من كل ما قدمنا أنَّ مثالية اللغة فى مستوى استخدامها العادى ، والحرصَ عليها ، كانت الشغل الشاغلَ لكلٍّ من النحاة واللّغويين ، وأنَّ الوسيلة المعتمدةَ إلى ذلك هى التقدير ـ سواءٌ بالزيادة أو الحذف ـ فى ظل مبدأ يرى إمكان الانصراف عن ظاهر العبارة إلى تقديم باطنٍ ـ أو صورة تقديرّية ـ أكثرَ

(٣٢) مغنى اللبيب ٣٦ ، وراجع الضرائر للآلوسى ٧٤ .
(٣٣) الصبان على الأشمونى ٧٢/٢ .

مثاليّةً وخضوعًا للقواعد ، واتّساقًا معها . كما أنهم نظروا إلى عملية التقدير باعتبارها نوعًا من ردّ العبارة إلى أصلها وعودةً بها إلى صورتها المثالية . ومن هنا كانت بعضُ تصريحاتهم ـ التى تتخذ شكل القواعد ، فمثلا « (لو) لا بد لها من جواب ـ مضمَر أو مظهر »(٣٤) . وكذلك « الشرط والجزاء .. لا بدَّ أن يتغايَر لفظًا وقديتحدَان ، فيحتاج إلى التأويل » (٣٥) .

وكما ذكرنا .. فإن الحرص على مثالية اللغة لا يقتصر على النحاة ،كما أنه لا ينحصر بحُدود التركيب ، وإنما يشارك فيه اللغويون أيضًا ، الذين حرَصوا على مثالية اللغة فى جانبها الدلالي ، ولم يكن البحثُ فى دلالات الألفاظ ، ووضعُ المعاجم التى تقيّد الدلالات ، ومحاولةُ الوصول إلى تخصيص كل لفظ بمدلول معين ، ثم العملُ على تقنين ما يتأبّى على هذه المحاولة تحت أسماءِ كالترادُف أو الاشتراك أو التضاد .. إلخ ، ووضعُ المؤلفات فى ذلك كله .. لم يكن سوى محاولة لأن تحتفظَ اللغةُ ـ من حيث مقدرةُ الأداء والتطابقُ مع حاجات الاستعمال العادىّ ، وأيضًا من حيث تكوينُها المجرَّد ـ بصورةٍ مثالية كاملة .

وكانت نتيجةُ التعاونِ بين اللغويين والنحاة ـ فى ظل مناخ فكرىٍّ معين ـ الاحتفال بعددٍ من المقولات أو الأقسام الرئيسية ، كالجنس والعدد والشخص والزمن والملكية والتعيين [= التعريف والتنكير] إلى جانب تقسيم الألفاظ إلى أسماء وأفعال وحروف ، ثم وضع التفريعات الخاصة بكل قسم ، فوُضعتْ للحروف تقسيماتٌ معينة ، وقسِّمت الأفعال على حسب الأجزاء المتصوَّرة

---

(٣٤) مشكل إعراب القرآن لمكى ٤٩ .
(٣٥) البرهان للزركشى ٣٦٨/٢ .

للزمن من ماضٍ ومستقبلٍ وحالٍ من جهة ، وعلى حسب أُصولها من ثلاثية ورباعية وخماسية .. إلخ . من جهة أُخرى . كذلك قُسِّمتْ الأسماءُ وفقا لأنواع المسمَّيات والحدود والفروق المتصوَّرة بينها ، وكذلك الصفات اللائقة بكلٍّ منها ، وتَبع هذا تفرقةٌ فى الكلمات والأدوات الدالّة على هذه الصفات ، وفى الضمائر الراجعة إليها .. إلخ .

وأُضيف إلى ذلك نظراتٌ كليةٌ تتعلق بمكوّنات الأجزاء فى الجملة وترتيب هذه الأجزاء ، وإعراب كلّ منها ، والعامل المتسبِّب فى هذا الشكل الإعرابى أو ذاك ، ثم تنويعاتٌ على الصِّيغ الأساسية للأفعال ، خاصةً فى ضوء تقسيم حروفها إلى أصلية وزائدة ... إلخ .

وخلال ذلك كله .. لم يتخلَّ النحوُ العربى – أو علمُ اللغة بصفة عامة – عن التمسُّك بتصوُّره للغة في مستواها المثالى ، ومن أجل إثبات هذه المثالية والمحافظة عليها قام النحوُ العربى بما يشبه صنيعَ المحدثين أو – إذا شئنا الدقّة – بما يشبهه صنيعُ المحدثين من أصحاب النحو التّوليدى التّحْويلى – Transformational Generative Grammar فى تصوّرهم لوجود بنية عميقة Deep Structure مثالية كامنة وراء كل بنية سطحيّة Surface Structure . ولم يكن ما وقفنا عنده من محاولات التقدير والقياس والتّمَحُّل بالتعليل سوى إجراءاتٍ صناعية فى سبيل المحافظة على هذا التصوّر المثالى .

وقد انعكس ذلك كلُّه على تعريف (الكلام) فى اصطلاح النحاة ، خاصة المتأخرين منهم ، فهو لا يقتصر على ما يتعلق بظاهر العبارة ، إنما يتضمّن ما يقع فى نطاق التّقدير لما ينقص هذا الظاهر . هكذا نجد الكلام هو : « اللفظُ المركَّبُ ، وجوداً أو تقديراً » بعبارة ابن عصفور [٣٦] ، أو « وجوداً أو

---

(٣٦) المقرب ٤٥/١ .

نيّةً » ـ بعبارةالشَّلَوْبينى [٣٧] . أو هو « صوتٌ مشتمِل على بعض الحُروف تحقيقا ... أو تقديراً » بعبارة الأشمونى (ت٨٠٩) ، التى يشرحها الصَّبَّان (ت١٢٠٦) بأنّ «لماهيَّة اللّفظ أفراداً محقَّقَة وأفراداً مقدَّرة ... فالتحقيقىّ إما منطوقٌ به بالفعل أو بالقوّة ، والتقديرىّ ما لا يمكن النطقُ به » [٣٨] .

ولم يكن فى الإمكان ـ إزاء الحرص على مثالية اللغة فى مستواها العادى ـ إغفال هذين البُعدين ، أعنى المنطوقَ بالقوة ، والتقديرىَّ الذى لا يمكن النطق به ، فقد تكفَّلَ بتمثيلهما مبدأُ التقدير ، هذا المبدأُ العريق فى النحْو العربى ، وهذا هو المعنى الذى يمكن استخلاصُه من حديثٍ لابن هشام عن مقتَضَيَات التقدير ، ومكانه ، ومقداره ، وكيفيته ،فقد صرَّح فى بعض المواضع من (المُغنى) بأنّ « **الحذفَ الذى يلزمُ النَحوىَّ النظرُ فيه هو ما اقتضَتْه الصناعةُ .. وذلك بأنْ يجدَ خبراً بدون مبتدأ ، أو بالعكس ، أو شرطًا بدون جزاء ، أو بالعكس ، أو معطوفًا بدون معطوف عليه ، أو معمُولاً بدونَ عامل** » [٣٩]، كما تحدّث فى موضع آخر فى فلسفة التقدير ، أو ـ بعبارة أُخرى ـ فى كيفية إكمال العبارة الناقصة فى الظاهر عن طريق التقدير ، فمن حيث **مكانُه** .. يصرِّح بأن « القياسَ أن يقدَّرَ الشىءُ فى مكانه الأصلى لئلا يخالف الأصلَ من وجهين : الحذف ، ووضع الشىء فى غير محلّه » [٤٠]. أما **مقدار الجزء المقدَّر** فـ « ينبغى تقليلُه ما أمكن لتقلَّ

---

(٣٧) التوطئة للشلوبينى ١١٢ .

(٣٨) الصبان على الأشمونى ٤٢/١ ، ٤٣ .

(٣٩) مغنـى اللبيـب ٧٢٤ ، ٧٢٥ . واللغـة والنحو لعباس حسن ٢١٥ (هامش) .

(٤٠) مغنى اللبيب ٦٧٨ .

مخالفةُ الأصل » [٤١].

وفى معرض حديث الزَّركشى عن الحذف يشترط « أن تكونَ فى المذكور دلالةٌ على المَحذوف » ثم يقول : « وتلك الدلالة مثاليّةٌ ، وحاليّةٌ . فالمثالية قد تحصُل من إعراب اللفظ ، وذلك كما إذا كان منصوباً فيُعلمُ أنه لا بدَّ له من ناصبٍ ، وإذا لم يكن ظاهراً لم يكن بدٌّ من أن يكونَ مقدَّرا » ، وأما الهدف النهائى من وراء ذلك كله .. فهو ما نجده فى بعض تنبيهات له على موضوع الحذف أيضاً ، وفيها أنه « قد توجبُ صناعة النحو التقديرَ وإن كان المعنى غيرَ متوقف عليه .. وإنما يقدِّرُ النحويُّ ليعطىَ القواعدَ حقَّها ، وإن كان المعنى مفهوما ، وتقديرُهم ـ هنا أو غيره ـ ليرَوا صورةَ التركيب من حيثُ اللفظ مثالاً ، لا من حيثُ المعنى » [٤٢].

* * *

وإذا كان النحاةُ واللُّغويون قدحَرَصوا ـ كما رأينا ـ على مثالية اللغة فى مستواها العادى ـ وهو المستوى الذى يعنيهم الاشتغالُ به ورعايتُه ـ فإن النقّاد والبلاغيين ـ وهم المعنيون باللغة الفنية ـ قد حرَصوا ـ على العكس من النحاة واللغويين ـ على رعاية صفةٍ مخالفة فى الاستخدام الفنى للغة ... هذه الصفة هى المغايَرة أو الانحراف على نحوٍ معين عن القواعد والمعايير المثالية التى تحكم اللغةَ العادية .

ومرَّ بنا فى نصٍّ الزمخشرى حول قوله تعالى ـ الإسراء ١٠٠ ـ ﴿ قلْ لوْ أنتُمْ تملكُون خزائن رحْمة ربِّى ﴾ كيفَ حرَص النحاةُ على تقدير فعل بعقِب (لو)

---

(٤١) مغنى اللبيب ٦٨٠ .

(٤٢) (البرهان) للزركشى ١١١/٣ ، ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ .

لأن حقَّها أن تدخلَ على الأفعال ، في الوقت الذى وقف فيه البلاغيُّون عند ظاهرِ التركيب ليسجِّلوا الأثرَ المترتّبَ على سقوط الفعلِ الأول ـ بسبب المفسِّر ـ حيث برز الكلامُ فى صورةِ المبتدأ والخبـر (أنتُمْ تملكُون) فأفاد الاختصاص « وأنَّ الناس هم المختصُّون بالشحِّ المتبالغ » (٤٣).

ونحو من هذا حديثُ ابن هشام فى المُغنى عن (مكان المقدر) ـ يعنى تقدير الأجزاء المحذوفة ـ والخلاف فيه بين النحاة والبلاغيين ـ فهو يذكر أن «القياس أن يقدَّرَ الشىءُ فى مكانه الأصلى لئلا يخالف الأصل من وجهين : الحذف ، ووضع الشىء فى غير محله .. فيجب أن يقدَّر المفسَّر فى نحو : (زيداً رأيتُه) مقدَّما عليه » ثم يقول : « وجوَّز البيانيُّون تقديرَه مؤخرًا عنه ، وقالوا : لأنه يفيد الاختصاص حينئذ » (٤٤).

فإذا أضفنا إلى ذلك ما أورده بعقَب حديثه عن الظواهر التى تستدعى من النحوى تقديرَ أجزاءٍ معينة لتكملةِ الكلام ، وهو قوله إن « قولهم [يعنى النحاة] بحذفِ الفاعل لعظمته وحقارةِ المفعول ، أو بالعكس ، أو للجهلِ به ، أو للخوفِ عليه ، أو منه ، أو نحو ذلك ... تَطَفُّلٌ منهم [يعنى من النحاة] على صناعة البيان » (٤٥)، أدركنا كيف أن النقاد والبلاغيين لا يلتفتُون إلى ما يحرص عليه النحاة من إبراز الكلام فى صورة مثالية ، تلتزم بالقواعد فى صرامة ودقة ، وأن اهتمامهم منصرف فى المقام الأول إلى ظواهرِ مخالفةِ النمط التى تحفل بها العبارة الأدبيّة .

---

(٤٣) الكشاف ٥٤٣/٢ ، والإيضاح للقزوينى ٨٢ والبرهان للزركشى ١٨٨/٣ .
(٤٤) مغنى اللبيب ٦٧٨ .
(٤٥) مغنى اللبيب٧٢٥ .

غير أن هذا لا يعنى انصرافَ فريق النقاد والبلاغيين أو جهلَهم بمثالية المستوى العادى من اللغة ، كما تصوَّره النحاة ، بالعكس .. فإن هذا المستوى بمثاليته لم يغِبْ عن أذهانهم لحظةً واحدةً ، لسبب بسيط هو أنهم جعلوا منه مرآةً ينعكس عليها انحرافُ المستوى الفنى ، ومعياراً يقيسون إليه مقدار هذا الانحراف . ومن هنا كان وعيُهم به ، وحرصُهم على تبيُّنه والتنبيه إليه .

ومرَّ بنا ـ فى الفصل السابق ـ حديثُ ابن جنى حول قولهم (كأنَّ زيداً عمرٌو) ، وكيف أن هذه العبارةَ تمثل الصورةَ البليغة ـ المتضمِّنة للتأكيد والمبالغة فيه ـ وأنها تطوّرٌ ، أو انحراف ، عن أصل سابق هو (زيدٌ كعمرو)[٤٦] ، كما وقفنا عند حديث السّكاكى عن قوله تعالى ـ مريم ٤ ـ : ﴿ ربِّ إنى وَهَنَ العظم منِّى ﴾ وذهابه إلى أن الأصل فى هذا التعبير هو (ياربِّ قد شِخْتُ) ، وهو الأصل الذى انبثقت عنه فى النهاية الصورة الأخيرة للعبارة القرآنية المعجزة[٤٧] .

وواضح لدى ابن جنى والسّكاكى الوَعْىُ بالمقابلة بين الصورة البليغة وبين الأصل المثالى الذى انحرفت عنه هذه الصورة .

ويمكن الخروج ـ بسهولة ـ من هذين النصّين وغيرهما باستنتاج منطقى يقوم على شقَّين : **الأول** : ما سبقت الإشارةُ إليه من الحرص على تبيُّن الأصل المثالى المحايد ، الذى انحرفت عنه العبارةُ الأدبية ، وهو ما تكشف عنه تصريحاتهم بوجود ما سموه بـ (أصل الكلام) أو (أصل المعنى) أو (أصل

---

(٤٦) الخصائص ٣١٧/١ .

(٤٧) مفتاح العلوم للسكاكى ١٣٧ ، ١٣٨ .

معنى الكلام ومرتبته الأُولى) أو (معنى الكلام وحقيقته) [٤٨].

وعلى سبيل المثال يورد الزمخشرى قوله تعالى – يونس ٥٨ – : ﴿ قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا ﴾ ثم يقول : « أصل الكلام : (بفضل الله وبرحمته فليفرحوا ، فبذلك فليفرحوا) ، والتكرير للتأكيد والتكرير ، وإيجاب اختصاص الفضل والرحمة بالفرح دون ما عداهما » [٤٩].

ومن هذا القبيل ما صرَّحَ به السكاكى من أن قوله تعالى – طه ٧٨ – : ﴿ فَغَشِيَهُم مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ ﴾ « أظهرُ من أن يخفَى حالُه فى الوَجَازَة **نظراً إلى ما نابَ عنه** » [٥٠]، وما ناب عنه هو هذا الأصل المثالىّ المحايد ، الذى يضطلع بتصويره علم النحو ، والذى يُسَمَّى – فى هذا العلم – باعتراف السكاكى بـ (أصل المعنى) [٥١].

أما الشّقّ الآخر من الاستنتاج فهو أنهم لا يعتدُّون غالبا – من حيث القيمةُ الفنيّة – إلا بما يمثِّل انحرافًا عن هذا الأصل ، وخروجًا عليه ، ومن هنا كانت تفرقتهم بين ما يختص به النحوى وما يختص به البلاغى من موضوعات البحث اللغوى ، وعماد هذه التفرقة أن البلاغىّ يتناول ما بعد استيفاء هذا الأصل ، لأن شرط الانحراف عنه يتضمن استيفاءَهُ أولاً ، ولهذا لم يتخذوا من موضوعات بحثهم ما يتعلق بمطلق الإفادة ولا ما جاءَ على وَفْق أصل الكلام . نجد هذا – على سبيل المثال – فى كلامهم عن الحذْف ، فيصرح ابنُ جنى –

---

(٤٨) راجع على التوالى : الخصائص ٣١٧/١ ، الكشاف ٢٧٦/٢ ، المفتاح ٤٨ ، ٧٨ ، ١٣٧ ، الإيضاح للقزوينى ١٨٠ .

(٤٩) الكشاف ٢٧٦/٢ ، ٢٧٧ .

(٥٠) مفتاح العلوم ١٣٤ .

(٥١) المفتاح ٧٨ .

فى سياق مناقشته لإمكانية حذف المصادر ـ بأن « كلامَنا على حذف ما يُحذف وهو مُراد ، فأما حذْفُه إذا لم يُرَدْ فسائغٌ لا سؤال فيه » (٥٢). وهى نظرة واصلَها عبدُ القاهر فى حديثه عن بلاغة الحذف حيث يكون « ترْكُ الذِّكر أفصحَ منَ الذكر » (٥٣)، وأكدّها شُراح التلْخيص الذين حصَروا ما يخُصُّ البلاغةَ من بحث الحذف بأنها المواضعُ التى يرجَّح فيها الحذفُ على الذكر لاعتبار بلاغى ، وذلك خلافا لما يخص علم النحو من الاهتمام بوجود ما يدل على المحذوف من القرائن (٥٤).

وتلك هى النظرةُ التى نجدها فى **حديثهم عن التأكيد** أيضًا ، فقد رفضوا أن يُعَدَّ منه ما يدخل فى عداد الأصل المثالى أوـ بعبارة أُخرى ـ ما يعَدُّ من مُتمِّمَات هذا الأصل ، فحينئذ تتلاشَى كل عَائدة فنية ، وإنما تُحْتَسَبُ مثلُ هذه العائدة لما يزيد على هذه المتمِّمات ، وهذا ما يُفهم من حديث ابن جنّى عن (الحال المؤكّدة) نحو ما فى قوله تعالى ـ التوبة ٢٥ ـ ﴿ ثمَّ ولَّيْتم مُدْبرين ﴾ ، يقول : « وهو بابٌ منقاد ، فأما قوله سبحانه ـ الأنعام ٣٨ ـ ﴿ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيهِ ﴾ فيكون من هذا ، وقد يجوزُ أن يكونَ قوله سبحانه (بجنَاحَيْه) مفيداً ، وذلك أنه قد يقال فى المثل :

* طَارُوا عَلاهُنَّ فشُلْ علاهَا *

وقال العنبرى :

* طارُوا إليه زَرافاتٍ ووُحْدَانَا *

فيكون قوله تعالى : ﴿ يطيرُ بجنَاحيْه ﴾ على هذا مفيدا ،أى ليس الغرضُ

(٥٢) الخصائص ٣٧٩/٢ .
(٥٣) الدلائل ١٧٠ .
(٥٤) شروح التلخيص ٢٧٤/١ .

تشبيهَهُ بالطائر ذى الجَناحْين ، بل هو الطائر بجناحيه ألبتة » [٥٥] . وواضح عَقْد المقابلة بين كون عبارة (يطير بجناحيه) من متممات الكلام ، أى من أصل المعنى ـ وهذا ما يحمله وصفُ الكلام بأنه (مفيد) ـ وبين كونها زائدةً على أصل المراد ، فتُعَدُّ من قبيل التأكيد له بعد اكتمال مرتبة الإفادة .

وهم يطبِّقُون نفس القاعدة على الحكم **بزيادة الحروف**، يقول السكاكى: إننا « متى حكمْنا على حرفٍ بزيادةٍ لم نُرِدْ سِوى أن أصلَ المعنى بدونه لا يختل » [٥٦]، كما يطبقونها على التكرير ، ويفهم من حديث ابن الأثير فى (المثل السائر) أنه لا يُعَدُّ من باب التِّكرار بالمعنى الفنى ما جاء بسبب الطول الشديد للعبارة ، بحيث يُحتاج إلى أن يُعاد لفظ الأول مرة ثانية [٥٧]. ويتصل بهذا مثلُ حديث الزركشى عن (التكرار على وجه التأكيد) من « أنه إنما يحسُنُ سؤال الحكمة عن التكرار إذا خَرَج عن الأصل ، أما إذا وافق الأصل فلا » [٥٨].

ومن هنا كان تحذيرُ الخطيب القزوينى بأنه « قد تشتَبه الحالُ على الناظر لعدَم تحصيل معنَى الكلام وحقيقته ، فيَعُدُّ من الزائد على أصْل المراد ما ليس منه » [٥٩].

---

(٥٥) الخصائص ٢٦٨/٢ ـ ٢٧٠ ، واللافت عند ابن جنى إيرادُ حديث التأكيد هذا ضمن (باب فى التطوّع بما لا يلزم) يورد فيه صوراً من التزام الشاعر ما لا يجب عليه من حرف أو أكثر قبل حرف الروى ، وصوراً من تطوّع المجيب بما لا يلزمه به سؤال السائل ، ثم يخرج إلى ما ورد فى هذا النص تحت اسم (التطوّع المشامّ للتوكيد) .

(٥٦) المفتاح ٤٨ .

(٥٧) المثل السائر ١٦٦/٢ ، ١٦٧ .

(٥٨) البرهان للزركشى ٣ / ١٠ ، ١١ .

(٥٩) الإيضاح للقزوينى ١٨٠ .

وواضح أن تعيينَ الأصل خطوةٌ ضـروريةٌ لتعيـين الانحراف عنه كمًّا وكيفًا ، وبالتالى يصبح فى الإمكان الحكم على مدى فنِّية الأثر والواقع أنه يمكن القولُ بأن اهتمام النقّاد والبلاغيّين العرب قد انصرف إلى متابعة هاتين المقولتين : الأصل المثالي ثم الانحراف عنه ، ورغم أن المقولة الأخيرة هى الأساس فى بحث اللغة الأدبية فإن تعيين الانحراف لا بد له ـ كما سبقت الإشارة ـ من تحديد الأصل الذى يقاس إليه ... وبتنوُّعُ هذا الأصل ليشملَ كثيرًا من المقولات النحوية والصرفية والدلالية فى وضعها المثالى على امتدادِ العُصور والمذاهب المختارة ، ليتشكَّل من كل إمكانيات الانحراف عن هذه المقولات المتنوعة جوهرُ النظريِّة العربية فى اللغة الأدبية ، حيث التفسيرُ على مَحملٍ فنىٍّ لكل انحراف عن مثالية اللغة فى مستواها العادى .

وينطبق هذا على المباحث الأكثر تركيزًا على الدلالة ، والمباحثِ الأكثر تركيزًا على التركيب ، وأيضًا تلك التى يمكن أن تكونَ نتاجا للتداخل بينهما .

وليسَ فى نيَّتنا أن نستعرضَ صفةَ الانحراف فى جميع هذه المباحث كما أننا لا ننوى الوقوفَ عند أىٍّ منها بالتفصيل ، إذ يكفى ـ فى تصوُّرى ـ أن نقف عند مجموعة من مقولاتهم النظرية فى مجالات التركيب والصَّرْف والدلالة لنرى كيف استغلَّ البلاغيون نزعةَ الاتجاه إلى المثالية عند أصحاب هذه العلوم لكى يقيموا بناءَهم المقابل **القائم على الانحراف** .

* * *

ويقع مبحثُ التقديم والتأخير فى بؤرة مباحث الأسلوب الدائرة حول التركيب ، ويكتسب هذا المبحثُ أهمية خاصة من حقيقة أنه يخضع فى كلِّ

لغة للطابع الخاصّ بها فيما يتعلق بترتيب الأجزاء داخل الجملة فيها . ويصف فندريس البحثَ القائم على تحديد ، أو استشْفاف القيمة الفنية أو الأُسلوبية للتغيير فى مواقع الكلمات بأنه « فى غاية الدقة ، ويتطلب حسًا لغويًا مدرَّبا ، ولطفا عاليا فى الذّوْق الأدبى ، يضاف إليها معرفةٌ نادرة بالظروف الفيلولوجية للّغة المدروسة » (٦٠).

ومن المعروف « أنَّ اللغات تختلفُ اختلافا ملحوظًا من جهة حريتها فى ترتيب الكلمات ، من هذه الوجهة يفرِّقُ غالبا بين نوعيْن من اللغات : اللغات ذات الترتيب الحرّ ، واللغات ذات الترتيب الثابت » (٦١).

وإذا كانت التفرقةُ على أســاس ثبات الترتيب أو حرّيتـه غيرَ دقيقة تماما ـ إذْ « لا توجد لغةٌ واحدةٌ تسير فى ترتيب الكلمات على حرية مطلقة ، كما لا توجد لغةٌ واحدةٌ ترتيبُ الكلمات فيها جامدٌ لا يتحرك » (٦٢). مع ذلك فإنَّ الغالب فى مجموعة اللغات ذات الترتيب الثابت الاعتمادُ فى فهم العلاقات بين أجزائها على موقع الكلمة داخل الجملة ، إذْ يقومُ هذا الموقع غالبا بمثابة العُنْصر المورفُولوجى لتحديد الحالة الإعرابية للكلمة (٦٣)، أما فى مجموعة اللّغات ذات الترتيب الحرّ فإن العاملَ الأكبرَ فى فهم العلاقات بين أجزائها هو العلاماتُ الإعرابية ، هذه التى قد تبدو فى شكل لواحق وإضافات معيّنة ، أو شكل علامات الإعراب المعروفة فى اللغة العربية ، والتى هى أقرب إلى مجموعة اللغات ذات الترتيب المتحرر .

---

(٦٠) اللغة لفندريس ١٨٨ .

(٦١) فندريس ١٨٧ وراجع :

John Lyons, Generative Syntax . P. 129 .

(٦٢) فندريس ١٨٧ .

(٦٣) راجع علم اللغة للسعران ٢٤٤ ، ٢٤٥ وفندريس ١١٠ .

وقد تنبَّه البعض من القدماء والمحدثين إلى الإمكانات التى تُتيحُها ظاهرةُ الإعراب فى اللغة العربية من حرية الحركة ، وتعدُّد الأماكن التى يمكن أن يحتلَّها كلُّ جزءٍ من أجزاء الجملة ، فصرَّح الزَّجَّاجى (ت٣٣٧) بأن السببَ فى لجوئهم إلى الإعراب هو « أن الأسماءَ لَمَّا كانت تعْتَوِرُها المعانى ، وتكونُ فاعلةً ومفعولةً ومضافًا إليها ، ولم يكن فى صورها وأبنيتها أدلةٌ على هذه المعانى، جُعلتْ حركاتُ الإعراب فيها تُنْبِئُ عن هذه المعانى ، فقالوا : (ضرب زيدٌ عَمْرًا) فدلُّوا برفع زيدعلى أن الفعلَ له ، وبنَصْب عمرو على أن الفعل واقع به ، وكذلك سائر المعانى ... ليتَّسعوا فى كلامهم ويقدِّموا الفاعلَ إذا أرادوا ذلك ، أو المفعولَ عند الحاجة إلى تقديمه ، وتكون الحركاتُ دالةً على المعانى » [٦٤]. وهو نفس المعنى الذى دارَ حوله ابنُ جنى فى (الخصائص) [٦٥].

ومن الطريف أن يستخدم ڤندريس نفسَ المثال فى معرض التدليل على أن من اللغات ـ ومنها العربية ـ « لغات لا يعرض فيها النحو أى نظام إجبارىٍّ ، ولا تتأثر العلاقةُ المنطقيةُ التى بين كلمات الجملة فى شىءٍ إذا غيرنا وضعَها ... تقول العربية (يضربُ زيدٌ عمراً) أو (يضرب عمراً زيدٌ) ... أو (عمراً يضربُ زيدٌ) دون أن يؤدىَ ذلك إلى تردُّد فى معرفة الفاعل والفعل والمفعول ، لأن التحليلَ المنطقىَّ لا يرى فى ذلك أى اختلاف » [٦٦]، غير أنه يسارع فيقول : إن « هذه الأوضاع الثلاثة ليست على درجة واحدة من الجودة ...

---

(٦٤) الإيضاح فى علل النحو ـ نقلا عن الأشباه والنظائر للسيوطى ٧٨/١ ، وراجع الصاحبى ٣٩٠ .

(٦٥) الخصائص ٣٥/١ .

(٦٦) ڤندريس ١٨٧ .

فالمسألة فى كل حالة من الحالات مسألة حسٍّ أكثر منها مسألة مذهب نحوى ، إذْ أنَّ هناك ترتيبًا معتادًا مبتذلاً ، يطرق الذهنَ لأول وَهلة ، وهذا الترتيب يمكن مخالفته ، ولكنَّ مجرد المخالفة يُنْبئُ عن غرضٍ ما ، ذلك الغرض هو إبراز كلمة من الكلمات لتوجيه التفات السامع إليها ، وتلك مسألة أسلوبية يمكن تتبُّعُها إلى أقصى وقائعها ، ومن ثَمَّ كانت دراسةُ التنظيم كثيراً ما تجُورُ على دراسة الأُسلوب » (٦٧).

ومن الصحيح فعلا أن مجردَ المخالفة يُنبئُ عن غرض ما ، وأن هذا الغرض قد يكون توجيهَ التفاتِ السامع إلى كلمةٍ من الكلمات عن طريق إبراز هذه الكلمة إبرازًا يتحقّق عنه تأثير ما ، وهى فكرة قررها پاسكال Pascal حينما صرَّح بأن الكلمات المختلفة الترتيب يكون لها معنًى مختلفٌ ، وأن المعانَى المختلفة الترتيب يكونَ لها تأثيرات مختلفة (٦٨). ولكنْ من الممكن القولُ أيضًا : إنه إذا كانت دراسةُ التنظيم كثيراً ما تجورُ على دراسة الأُسلوب ، فإن دراسةَ الأُسلوب ـ وكما فهمها النقّاد العرب ـ تجور دائمًا على دراسة التنظيم ، وهو قول لاتُمليه أساليب الجَدل ـ كما يبدُو من الظاهر ـ بقدر ما تمليه حقيقة موقفهم ـ بالفعل ـ من قضايا الأُسلوب ، وإيمانُهم بقيام اللغة الأدبية على الانحراف عن المثال الذى سنَّه النحو ، وحافظ عليه النحاة .

ومصْداقُ ذلك ما يطالعنا فى دراستهم لظاهرة التقديم والتأخير . فبالرغم من ميْل اللغة العربية وإمكاناتها فى اتجاه حرية الترتيب للكلمات داخل الجملة ، وهو ما يؤكدَه واقعُ استخدامِ اللغة ، فإننا نلاحظ صدورَ النقاد فى دراستهم لهذه

---

(٦٧) فندريس ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٦٨) راجع M. C. Beardsley , Style and Good Style, p. 4 .

الظاهرة انطلاقا من مَقُولة صوريّة فى الغالب هى مقولة (الرتبة) ، بمعنى مواقع الأبواب النحوية بعضها بالنسبة إلى بعض ، بهدف تحطيم ـ أو تحدّى ـ مقرّرات النحو ـ النظرية ـ فى هذا المجال .

فقد تحدث النحاةُ عما يعرف بالرُّتبة المحفوظة والرتبة غير المحفوظة ، ويُشير النوع الأول إلى احتفاظ الأبواب النحوية بمواقعها فى التّرتيب العامّ للجملة بالنسبة لأبواب أُخرى ، وعلى سبيل المثال فإن « مرتبةَ العُمدة قبل مرتبة الفضلة، ومرتبةَ المبتدأ قبل مرتبة الخبر ، ومرتبةَ ما يصل الفعل إليه بنفسه قبل مرتبة ما يصل إليه بحرف الجر .. ومرتبةَ المفعول الأول قبل مرتبة المفعول الثانى .. »[69] . ومن الرتب المحفوظة أيضا « أن يتقدّم الموصولُ على الصلة والموصوفُ على الصفة ، وحرفُ الجرّ على المجرور ، وحرفُ العطف على المعطوف .. » [70] . وكما تعالج فكرةُ الرتبة بالنص على تقدّم بعض الأجزاء على بعضها الآخر فقد يحدث العكس ، أى النصُّ على تأخّر بعض الأجزاء بالنسبة لسواها ، وقد سلَكَ ابنُ السرَّاج (ت٣١٦) فى (أُصول النحو) هذه الطريقة ، بالنصّ على « الأشياء التى لا يجوز تقديمُها » ومنها على سبيل المثال : « الصلة على الموصول ، والصفة وما اتّصل بها على الموصوف ، والمضاف إليه وما اتّصل به على المضاف .. » [71] .

فإذا جئنا بعد ذلك إلى حديثهم عن الحالات التى يكون فيها التقديم هو الأبلغ بالنسبة للتأخير تبيَّن لنا دورانُ هذه الحالات غالبا حول الرّتب المحفوظة ، وبالذات ـ مخالفة هذه الرتب ـ وهذا ما نجد الإشارة إليه فى تصريح للزمخشرى

---

(٦٩) البرهان للزركشى ٣١٠/١ .
(٧٠) اللغة العربية لتمام حسان ٢٠٧ .
(٧١) أصول النحو لابن السراج ، نقلا عن الأشباه والنظائر للسيوطى ١٤٠/١ ، ١٤١ .

مؤدّاه أنه إنما يقال بالتقديم والتأخير للمُزال عن موضعه لا للقارّ في مكانه[72] ، كما نجده في حديث ابن الأثير عن (القسم الذى يكون التقديم فيه هو الأبلغ) حيث يمثّل له بـ « تقديم المفعولِ على الفعْل ، وتقديم الخبر على المبتدأ ، وتقديم الظَّرْف أو الحال أو الاستثناء على العامل » [73]. وربما كان حديثُ الزركشى أوضحَ فى الكشف عن هذه الفكرة ، ففى عرضه لبعض الآراء الدائرة حول التصنيف العام والموضع الأليق بمبحث التقديم والتأخير، يقول : « وقد اختُلف في عدّه [أى هذا المبحث] من المجاز ... فمنهم مَنْ عدَّه منه، لأنه تقديم ما رُتبتُه التأخير ـ كالمفعول ـ وتأخيرُ ما رتبتُه التقديم ـ كالفاعل ـ نُقلَ كلٌّ واحد منهما ـ عن رتبته وحقّه » [74].

مثل هذا التصريح من الزركشى ، وغيرُه من التصريحات ، يجعلنا نتوقّف أمام ما ذهب إليه البعض من أن مبحثَ التقديم والتأخير البلاغىّ يدور فى نطاق حرية الرتبة مطلقا ، ثم مجال الرتبة غير المحفوظة ، وأنه « لا يتناولُ ما يسمَّى فى النحو باسم الرتبة المحفوظة ، لأن هذه الرتبةَ المحفوظةَ لو اختلَّت لاختلَّ التركيبُ باختلالها »[75].

والواقع أن حديثَهم فى تقديم المسند إليه ، وتقديم المفعول ، وتقديم المبتدأ النكرة ـ خلافا للقاعدة ـ كل ذلك يوضح عدمَ اكتراثهم بمسألة الرتبة هذه ، بالعكس ، فنحن نراهم أكثرَ انجذابا فى اتّجاه الرتبة المحفوظة ، بغية تخطّيها والانحرافِ عنها ، وهذا ما تؤكده تفرقتُهم فى تقديم المسند إليه ، وأسبابه

---

(٧٢) الكشاف ١/٥١٥ .

(٧٣) المثل السائر ٢/٣٨ ، وراجع الجامع الكبير ١٠٩ .

(٧٤) البرهان للزركشى ٣/٢٣٣ .

(٧٥) اللغة العربية لتمام حسان ٢٠٧ .

وأغراضه ، بين ما كان (المسند) معه اسما ، وما كان (المسند)معه فعلا ، ففى الحالة الأُولى ـ حين يكون المسند اسما ـ نكون أمام تركيب شبه عادى ، تركيب يجرى على الأصل ، بحكم أنه لا يوجد ما يشير إلى أن ثمة انحرافًا قد حدث عن أصل آخر كانت عليه العبارةُ من قبل . ومن هنا تتواضع المزايا المترتبة على هذه الصورة من صور التقديم ، ليصبح الأمر متروكًا لمزيج من العوامل النفسية لدى المتكلم ، كالرغبة فى تمكين الخبر فى ذهن السامع ، أو تشويقهِ إلى الخبر ، أو تعجيل مسرَّته بالمسند إليه بتقديم ذكره ، أو إيهامه أنه لا يزول عن خاطره .. إلخ(٧٦) ..

أما حين يكون المسندُ فعلا ، فإنهم يروْن فى هذا التركيب انحرافا وتحوّلا عن صورة أخرى كان الفعلُ فيها هو المقدَّم بحكم قانون الرُّتْبة الذى ينص على أن الفاعلَ لا يجوزُ أن يسبق الفعل ، لأن الفعلَ عامل ، والفاعل مرفوعٌ به ، ولا يصح أن يؤخَّر عاملٌ على مرفوعه (٧٧)، بعبارة أُخرى : يعدُّ تأخيرُ المسند إليه فى هذه الحالة هو الأصل ، ليصبح تقديمه انحرافًا صريحًا عن هذا الأصل(٧٨) .

ولهذا السبب تُناطُ بهذه الصورةِ من صور التقديم للمسند إليه وظائف أكبرُ، كتقويةِ الحكم وتأكيده ، وكذلك تخصيص المسند إليه بالمسند (٧٩) .

---

(٧٦) راجع : الإيضاح للقزوينى ٥٢ ، ٥٣ .

(٧٧) راجع : الخصائص ٣٨٥/٢ . وأمالى المرتضى ٢٠٧/١ ، ومفتاح العلوم ٤٢ ، ١١٣ واللغة العربية لتمام حسان ٢٠٧ .

(٧٨) راجع ـ فى تأكيد هذه الفكرة ـ مواهب الفتاح ، للمحقق المغربى ـ شروح ـ ٤١٠/١، ٤١٣ ـ ٤١٥ .

(٧٩) راجع : دلائل الإعجاز ١٥٤ ـ ١٥٦ ونهاية الإيجاز ١٢٢ ، ١٢٣ ومفتاح العلوم ١١١ والإيضاح للقزوينى ٥٤ وما بعدها .

ولعل مما يوضح فكرتَنا فى هذا الصـــدد حـديث السكّاكى فى تحليل التركيب فى كل من حالتى تقدّم المسند إليه ـ المضمر ـ على مسنده الفعل ، وتقدم المبتدأ النكرة على مسنده الفعل أيضًا ، بقصد إفادة التخصيص فى كل من الحالتين . وفـى الحالة الأُولى تكون الصورة الظاهرة للتركيب هى ـ مثلا ـ (أَنَا قُمْتُ) ، ولكى يفيد مثلُ هذا التركيب الاختصاص فى عرف السكاكى يجب أن يكـون انحرافا عـن أصلٍ آخـر يُفترض فيه تأخُر المسند إليه ـ الضمير (أنا) ـ عن الفعل (قام) والفاعل الملحق به ـ التاء ـ لتكون (أنا) تأكيداً للفاعل الذى هو التاء فى (قمتُ) ، بعبارة أُخرى يجب أن يكون الأصل فى (أنا قمت) هو : (قمت أنا) .

وكذلك الحال فى الابتداء بالنكرة فى نحو (رجلٌ جاءنى) فيجب لكى يفيدَ مثلُ هذا التركيب التخصيصَ « أن يقدَّر أصلُه (جاءَنى رجلٌ) لا على أنَّ (رجل) فاعلُ (جاءنى) بل على أنه بدَلٌ من الفاعل الذى هو الضمير المستتر فى (جاءنى) كما قيل فى قوله تعالى ـ الأنبياء ٣ ـ ﴿ وأسرُّوا النجْوى الذين ظَلَموا ﴾ : إن ﴿ الذين ظلموا ﴾ بدل من الواو فى (أسروُّا) » [80]. وبعبارة أُخرى فإن السكاكى أمام تركيب ظاهره الابتداءُ بالنكرة يتحيَّلُ بحيلة التقدير ، تقدير التقديم عن تأخيرٍ كان المبتدأ المنكَّر فيه فاعلا معنى لا لفظاً[81]، فإذا تحوَّلَ من هذه الصورة المفتَرضَة كان هذا التحوُّلُ فى ذاته مبرِّرا لما فى ظاهر التركيب من المجافاة لقاعدة امتناع الابتداء بالنكرة ، لما للتنكير ـ فى هذه الحالة ـ من وظيفة التخصيص .

---

(٨٠) الإيضاح للقزوينى ٦٠ .

(٨١) راجع : مواهب الفتاح ـ شروح ـ ٤٠٩/١ .

بذلك يمكننا أن نفهم تصريح عبد القاهر بأنّ « تقديم الشيء على وجهين : تقديم يقال إنه على نية التأخير ، وذلك في كل شيء أقررته مع التقديم على حكمه الذي كان عليه .. كخبر المبتدأ إذا قدمته ... وتقديم لا على نية التأخير ، ولكن على أن تنقل الشيء من حكم إلى حكم ، وتجعله بابا غير بابه ، وإعرابا غير إعرابه ، وذلك أن تجيء إلى اسمين يحتمل كلٌّ واحد منهما أن يكون مبتدأ ويكون الآخر خبرا له ، فتقدم تارة هذا على ذاك ، وأخرى ذاك على هذا . ومثاله ما تصنعه بـ (زيد) و (المنطلق) ، حيث تقول مرةً : (زيدٌ المنطلقُ) وأخرى (المنطلقُ زيد) . فأنت في هذا لم تقدم (المنطلقَ) على أن يكون متروكا على حكمه الذي كان عليه مع التأخير ، فيكون خبرَ مبتدأ . وكذلك لم تؤخر (زيدا) على أن يكون مبتدأ كما كان ، بل على أن تخرجه عن كونه مبتدأ إلى كونه خبراً . وأظهر من هذا قولنا : (ضربتُ زيداً) و (زيدٌ ضربته) لم تقدّم زيداً على أن يكون مفعولاً منصوباً بالفعل كما كان ، ولكنْ على أن ترفعه بالابتداء ، وتشغل الفعلَ بضميره ، وتجعلَه في موضع الخبر له » [٨٢] . هذا التصريح من عبد القاهر يشير إلى اعتدادهم بما كان أكثر انحرافًا ، أو بما كانت حدةُ الانحراف عن الأصل فيه أكبر ، وهذا ما يؤكده تتبعُ آثار حديثه في تقديم المفعول وتحوُّله من حالة النصب والتبعيّة إلى موقع الابتداء والرفع ، زيادةً في العناية بشأنه والتنبيه عليه ، وهو ما اتُّخذَ من الانحراف بالعبارة وسيلةً إليه .

وإذا كان هذا الحديثُ يعود – باعتراف عبد القاهر – إلى سيبويه [٨٣] فإن

(٨٢) الدلائل ١٣٧ ، ١٣٨ وراجع : نهاية الإيجاز ١١٧ .
(٨٣) الدلائل ١٥٩ .

تطويرَه وربطَه بالمسلَك العامّ فى الانحراف عن الأَصل قد تكفَّل به ابنُ جنى ، وهو مثلُ عبد القاهر – لا يغيب عن باله المبدأُ الذى قرَّره سيبويه ، والذى ينطلق من فكرة العناية والاهتمام بالمقدَّم ، سواءٌ كان المفعولَ أو الفاعل[٨٤] . ففى تناوله لقوله تعالى – ق ٣٠ – ﴿ يَوْمَ يُقالُ لجَهَنَّم ﴾ بالبناء للمجهول ، وهى قراءةُ ابن مَسْعود والحسَن والأَعمش – يقول : إن « هذا يدلُّ على أَنَّ قولَنا (ضُرِبَ زيدٌ) ونحوَه لم يُتركْ ذكر الفاعلِ للجهل به ، بل لأَن العنايةَ انصرفت إلى ذكر وقوع الفعل بزيد ، وعُرف الفاعلُ به أَو جُهل ... وفيه شاهدٌ وتفسيرٌ لقول سيبويه فى الفاعل والمفعول : (وإن كانَا جميعًا يهمَّانهم ويَعنيانهمْ) . ومن شدة قوة العناية بالمفعول أَنْ جاءُوا بأَفعال مسندة إلى المفعول ولم يذكروا الفاعل معها أَصلا ، وهو نحو قولهم : (امتُقِعَ لونُ الرجل) و (انقُطِعَ به) و(جُنَّ زيدٌ) ، ولم يقولوا : (امتقَعه) ولا (انقطَعَه) ولا (جَنَّة ، ولهذا نظائر » [٨٥] .

والواقع أَن صورة بناء الفعل للمجهول وإِسناده إلى المفعول هى – فى تحليل ابن جنى – قمةُ العناية به ، وعنده أَن هناك درجاتٍ من هذه العناية سابقةً على هذه المرتبة ، ويوضح تتبّعُها إيمانا راسخا بالترابط القوىِّ بين الرغبة فى إلقاء الضوءِ على المفعول ، والمسلك المنحرف الذى تتوجَّه فيه العبارةُ دلالةً على هذا الاهتمام . يتضح هذا من وعْيه – مثل كل البلاغيين – بالأَصل النظرىّ المثالى الذى تصاعد منه الانحراف : « ذلك أَن أَصلَ وضع المفعولِ أَن يكون فضلةً ،

(٨٤) راجع المحتسب ٢/٢٨٤ .

(٨٥) المحتسب ٢/٢٨٤ ، وراجع : البرهان فى وجوه البيان لابن وهب ١٢٥ فى أن بناءَ الفعل لِمَا لم يُسمَّ فاعله ليس بأَصل ، أى أنه بعبارتنا يمثل صورة من الانحراف خلافا للصورة التى يمثلها ذكر الفاعل وبناء الفعل للمعلوم ومجىء المفعول فضله .

وبعد الفاعل ، (كضَرب زيدٌ عمراً) ، فإذا عناهُم ذكرُ المفعول قدَّموه على الفاعل فقالوا (ضَرب عمراً زيدٌ) ، فإن ازدادت عنايتُهم به قدَّموه على الفعل الناصبه فقالوا : (عمراً ضربَ زيدٌ) ، فإن تظاهرت العنايةُ به عقَدوه على أنه ربُّ الجملة ، وتجاوزوا به حدَّ كونه فضلةً ، فقالوا : (عمروٌ ضرَبَه زيدٌ) فجاءُوا به مَجيئًا ينافى كونَه فضلة ، ثم زادوه على هذه الرتبة ، فقالوا (عمر ضرب زيدٌ) فحذفُوا ضميره ، ونَوَوْه ، ولم ينصبوه على ظاهر أمره رغبةً به عن صورة الفضلة وتحاميا لنصبه الدالِّ على كون غيرِه صاحبَ الجملة ، ثم إنهم لم يرضَوْا له بهذه المنزلة حتى صاغُوا الفعل له ، وبنوْه على أنه مخصوصٌ به ، وألغوْا ذكر الفاعل مظهراً أو مضمراً ، فقالوا : (ضُربَ عمروٌ) فاطُرِحَ ذكر الفاعل ألبتَّةَ ، نَعَمْ ، وأسندُوا بعضَ الأفعال دون الفاعل ألبتة » [٨٦] .

وهو تفسير ذكي للأسلوب الذى وقف عنده – من قبلُ – سيبويه ، ومن بعدُ عبد القاهر – أُسلوب البدء بالمفعول مع رَفْعه على الابتداء ثم بناء الفعل بعد ذلك عليه ، مع محاولة لتطوير هذا الأُسلوب بالتطرُّق إلى مرحلة أبعدَ بحذْف الضمير العائد إلى المبتدأ – الذى كان فى الأَصل مفعولا – فى محاولة للابتعاد أكثرَ عن الأَصل الذى بدأ التركيب منه ، وكذلك تفسيرٌ لأُسلوب البناء للمجهول ، بالنظر إلى هذا الأُسلوب باعتباره ذروةَ العناية بالمفعول به ، وأنَّ ذلك مرحلةٌ تتعدَّى مجردَ التقديم المكانيِّ له على فاعله أو فعله أو على كليهما . ويبدو أن صاحب (الخصائص) قد اتخذ من كلا الأُسلوبيْن أصلاً يقيس عليه حالاتٍ أُسلوبيةً أُخرى ، وعلى سبيل المثال نَراهُ يقوِّى قراءَةَ الجماعة لقوله تعالى – إبراهيم ٢٤ – ﴿ كشجرةٍ أصلُها ثابتٌ ﴾ على قراءَةَ أَنَس بن مالك

---

(٨٦) المحتسب ١/٦٤ ، ٦٥ .

كشجرة ثابت أصلها ، لأنّ الثباتَ فى الحقيقة هو للأصل ، « فبقدر ذلك حسن تقديمه عناية به ومسارعةً إلى ذكره ، ولأجل ذلك قالوا : (زيدٌ ضربته) ، فقدموا المفعول ، لأن الغرضَ هنا ليس بذكر الفاعل ، وإنما هو ذكر المفعول ، فقدموه عناية بذكره » (٨٧) .

وواضحٌ من حديث ابن جنى ، وقبله بقية النقاد والبلاغيين ، أنّهم لم يغفلوا لحظةً عن منحى الانحراف عن الأصل المثالى المعترَف به ، والمتمثل هنا فى مسألة الرتبة ، وإن كان ابنُ جنى قد قطع خطوات أبعد بالنسبة لسواه ـ حتى اللاّحقين منهم ـ فى الطريق إلى تبين أبعاد جديدة لهذا الانحراف . وواضح أيضا الربطُ عندهم بين الانحراف وبين عدد منَ الغايات والتأثيرات التى استهدفوا تحقيقَها ، ومن أقدمها وأبرزها فكرةُ العناية والاهتمام بالمقدَّم ، هذه التى ركَّز عليها سيبويه ، فصرح عبد القاهر بقوله : « إنّا لمْ نجدْهم اعتمدوا فيه شيئًا يجرى مجرَى الأصلِ غيرَ العناية والاهتمام ، قال صاحب الكتاب وهو يذكر الفاعلَ والمفعولَ (كأنّهم يقدِّمون الذى بيانُه أهمُّ لهم ، وهم بشأنه أعنَى، وإن كانا جميعا يهمَّانهمْ ويعنيَانهم)(٨٨) . ثم وقفوا عند أفكار أُخرى كالتأكيد ، وذلك من خلال التعرُّض لبعض العبارات التى جاءَت على الابتداء بالنكرة خلافا للقاعدة ـ وهذا ما نجده عند ابن جنى الذى قدَّم تخريجا وافيا لواحد من أشهر الأمثلة على تقديم النكرة للاختصاص ، وهو ما استغلَّه من بعدُ عبد القاهر (٨٩) الذى أشبع أفكاراً كالتأكيد والتقوية والتخصص باعتبارها

(٨٧) المحتسب ٣٦٢/١ ، ٣٦٣ .

(٨٨) الكتاب ١٥/١ ، الدلائل ١٣٨ .

(٨٩) الخصائص ٣١٩/١ والدلائل ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

من نتائج التقديم لأجزاءٍ معينة دون أُخرى خلافا للأَصل (٩٠) .

وحظيت دلالة الاختصاص بعناية فائقة من الزمخشرى (٩١) ، وإلى جانبها تحدَّث عن دلالات أُخرى كالتقوية والتعظيم(٩٢) أَو الاستعظام (٩٣) ، ولكنه اشتهر بفكرة الاختصاص ، إلى حدّ اتخاذها عند خصومه موضوعا للسخرية منه، بينما وجدَ فيها معارضُوه من النقاد ميدانا للمناقشة ، فصرّح ابنُ الأَثير بعد إيراد أَمثلة لتقديم المفعول والظرف بأَنه « كذلك يجرى الأَمر فى الحال والاستثناء » ثم يقول : « وقال علماءُ البيان ومنهم الزمخشرى ... إن تقديمَ هذه الصورة المذكورة إنما هو للاختصاص ، وليس كذلك ، والذى عندى فيه أَن يستعمَل على وجهين ، أَحدهما الاختصاص ، والآخر مراعاة نظم الكلام ، وذاك أَن يكون نظمه لا يحسن إلا بالتقديم ، وإذا أُخِّر المقدَّم ذهب ذلك الحسن ، وهذا الوجه أَبلغُ وأَوْكد من الاختصاص »(٩٤) .

وهى نظرة تضيف إلى أَغراض التصرُّف فى العبارة بالتقديم والتأْخير بُعداً آخر يتمثل فى مراعاة بعض الممكنات الجمالية فى الكلام ، وقد تحولت إلى سبب رئيسىّ من أَسباب التقديم فى حديث الزركشى الذى ذكر من بين هذه الأَسباب « أَن يكون فى التأْخير إخلالٌ بالتّناسُب فيقدَّم لمشاكلة الكلام ، ولرعايه الفاصلة ، كقوله تعالى ـ فصلت ٣٧ ـ : ﴿ واسْجُدُوا لله الّذى خَلَقَهُنَّ إنْ كنتُمْ إيّاه تعبُدُون ﴾ بتقديم (إيّاه) على (تعبدون) لمشاكلة رؤُوس الآى » (٩٥) .

---

(٩٠) راجع الدلائل ١٥٦ ـ ١٦٣ والإيضاح للقزوينى ٥٤ ـ ٦١ .
(٩١) راجع الكشاف ١/١ ـ ٣ ، ١٠ ، ٩٧ ، ١٥٩ .
(٩٢) راجع الكشاف ٣/٢ .
(٩٣) راجع الكشاف ٤١/٢ .
(٩٤) المثل السائر ٣٩/٢ .
(٩٥) البرهان للزركشى ٢٣٤/٣ ، ٢٣٥ .

وفى هذا ما يعيدنا ـ مرة أُخرى ـ إلى الفكرة القائلة بأن تميُّز اللغة العربية بحركات الإعراب هو الذى أتاحَ لها مثل هذه المرونة فى التقديم والتأخير مراعاةً لاعتبارات موسيقية ، وهى فكرةٌ قديمة (٩٦) وُجدتْ لها أصداءٌ فى العصر الحديث ، فصرَّح العقاد بأن لحركات الإعراب وعلاماته مزيةَ جعلِ اللغة « قابلة للتقديم والتأخير فى كل وَزْن من أوزان البحور ... فلا يصعب على الشاعر أن يتصرف بها دون أن يتغير معناها .. ولا يستقيم هذا النسقُ لشاعر ينظم بغير اللغة العربية ، لأن الترتيبَ الآلىَّ يقيِّده بموضع لا يتعدّاه »(٩٧) . وهذا هو القيد الذى أفلتت منهُ العربية بفضل ميزةَ الإعراب فيها ، الأمر الذى دعَّم موقف النقاد والبلاغيين فى تصدّيهم لفكرة الرتب المحفوظة وتحطيمها وإقامة مبحث التقديم والتأخير فوق أنقاضها .

ورغم حرية ترتيب الأجزاء ـ بدرجة ما ـ داخل الجملة فى اللغة العربية ، وارتباط هذه الحرية بوجود حركات الإعراب ، التى أسندوا إليها مهمةَ « الإبانة عن المعانى بالألفاظ » ـ كما يقول ابن جنى ـ بحيث « إذا سمعتَ : (أكرمَ سعيدٌ أباه) و (شكرَ سعيداً أبوه) علمتَ ـ برفْع أحدهما ونصب الآخر ـ الفاعلَ من المفعول ، ولو كان الكلامُ شرحا واحدا لاستبهم أحدهما من صاحبه » (٩٨) ، وهو ما عبَّر عنه ابنُ فارس حين وصف الإعراب بأنه « الفارقُ بين المعانى المتكافئة فى اللفظ » وقال إن « به يعرَفُ الخبر الذى هو أصل الكلام ، ولولاه ما مُيِّزَ فاعلٌ من مفعول ، ولا مضافٌ من منعوت ، ولا تعجُّبٌ من استفهام ولا صدرٌ من مصدر ، ولا نعت من تأكيد »(٩٩) .

---

(٩٦) راجع الخصائص ١/٣٥ والأشباه والنظائر ١/٧٨ .

(٩٧) اللغة الشاعرة للعقاد ٢٣ ، ٢٤ .

(٩٨) الخصائص ١/٣٥ .

(٩٩) الصاحبى لابن فارس ٧٦ ، المزهر ١/٣٢٧ ، ٣٢٨ .

و بالرغم من هذه المكانة التى نُسبَتْ إلى ظاهرة الإعراب لم تسلم علاماتُه ـ هى الأُخرى ـ من عمليات كثيرة من الانتهاك ، أما النحاةُ فقد راحوا يعلّلونها غالبا بإغناء القرائن عن العلامات فى توضيح المعنى ، وأَما البلاغيون فكان لهم مسلكٌ آخر فى تخريج هذه الانتهاكات ، وأشهرها نصب الكلمة فى سياق يستدعى خلافَ النصب ، أَو العكس برفعها فى سياق يستدعى خلافَ الرفع . وقد ذهب الزجّاج (ت٣١١) فى قوله تعالى البقرة ـ ٢ ـ ٣ : ﴿ هُدًى للمتَّقينَ * الذينَ يؤْمِنُون ﴾ إلى أن « موضع (الذين) جرٌّ تبعا للمتقين ، ويجوز أَن يكون موضعُهم رفعًا على المدح ، كأنه لما قيل : ﴿ هدًى للمتقين ﴾ قيل : (مَنْ هُمْ؟) فقيل : (هم الذين يؤمنون بالغيب) ، ويجوز أن يكون موضع (الذين) نصبًا على المدْح أيضًا كأنه قيل : (اذكر الذين) »[١٠٠] ، وذهب إلى إمكان النصب والرفع على المدح فى قوله تعالى ـ الفاتحة ـ ١ : ﴿ الحمد لله ربِّ العالمين ﴾ ـ بنصب (ربّ) ورفعها ـ فقال : إن مَنْ نصبه « فإنما ينصبه لأنه ثناءٌ على الله جلّ وعز ، فقوله : ﴿ربَّ العالمين﴾ كأنه قال : (اذكر ربَّ العالمين) وإذا قال ﴿ ربُّ العالمين ﴾ [بالرفع] فهو على قولك : (هو ربُّ العالَمين) قال الشاعر :

وكلُّ قوم أَطاعُوا أَمرَ مرشدهمْ ... إلاّ نُمَيْرًا أَطاعتْ أَمر غاويهَا
الظاعنين ولَمَّا يُظْعنُوا أَحَدًا ... **والقائلين** لمَنْ دارٌ نُخَلِّيهَا

فيجوز أَن تنصب (الظاعنين) على ضربيْن : على أنه تابع نُمَيرًا ، وعلى الذم، كأنه قال (اذكر الظاعنين) ، ولك أن ترفع ، تريد (هم الظاعنون) ، وكذلك فى (القائلين) النصب والرفع »[١٠١] .

(١٠٠) إعراب القرآن ومعانيه للزجاج ق٢ صفحة ٣٠ .
(١٠١) إعراب القرآن ومعانيه للزجاج ق٢ صفحة ٢ ، ٥ .

وذهب ابنُ جنى إلى نحوٍ من هذا فى البسملة ، حيث يجوز (بسْمِ الله الرَّحْمنُ الرَّحيمُ) برفع الصفتين جميعا على المدْح ، « ويجوز (الرحمنَ الرحيمَ) بنصبها جميعا عليه ، ويجوز (الرحمنُ الرحيمَ) برفع الأول ونصب الثانى ، ويجوز (الرحمنَ الرحيمُ) بنصب الأول ورفع الثانى ، كل ذلك على وجه المدْح ... **وإذا كان ثناءً فالعدولُ عن إعراب الأول أولى به** ، فإذا عُدلَ به عن إعرابه عُلمَ أنه للمدح ، أو للذم - فى **غير هذا - .. فلذلك قوىَ عندنا اختلاف الإعراب فى (الرحمن) بتلك الأوجه التى ذكرناها ، ولهذا فى القرآن والشعر نظائر كثيرة »**[١٠٢] .

فالمسألة - إذن - ليست مجرَّدَ حركات إعرابية مخالفة ، وإنما لها مقابلاتُها الكامنةُ فى الضغط على مدلول الصفة المخالَف فى إعرابها .

وفضلاً عن هذا فإن هذه المخالفةَ ، ذاتهاَ من شأْنها - فى تصوير ابن جنى - أن تُحوِّر فى الصورة الباطنة للعبارة بما يُحدث نوعا من الإطناب يساعد على تخصيص الموصوف وتقوية نسبة الصفة إليه ، وهذا ما يمكن الخروجُ به من حديثه فى (المحتسَب) إذْ يورد قول الشاعر :

لا يبعَدَن قومى الذينَ هُمُ   سمُّ العُداة وآفةُ الجُزْرْ
النازليــنَ بكــلِّ معْتَـرَكٍ   والطّيِّبيــنَ معاقــدَ الأُزْرِ

ويقول : إنه « يُروى (النازلُون والطيبُّون ، والنازلين والطيبُّون ، والطَّيِّبين والنازلُونَ) ، والرفع على (هُمْ) والنصب على (أَعنى) ، فكلَّما اختلفتْ الجملُ كان الكلام أفانينَ وضروبا ، فكان أبلغَ منه إذا أُلزم شرحا واحدا » . ثم

(١٠٢) الخصائص ٣٩٨/١ ، ٣٩٩ .

يَنقُل عن أبى عبيْدَةَ قوله : « إذا طال الكلامُ خرجُوا من الرفع إلى النصْبِ ، ومنَ النصْبِ إلى الرفْعِ ... لتختلفَ ضُروبُه وتتباين تراكيبه »(١٠٣) .

وهذا هو المعنى نفسه الذى دار حوله الشريفُ المرتَضَى فى أماليه ، فى سياق حديثه عن بعض مواضع النصب ومواضع الرفع – حيث يقتضى الإعرابُ خلافَهُما – فى آية البقرة ١٧٧ ... إذ يصرح بأن « النعتَ إذا طالَ رُفع بعضه ونُصب بعضُه على المدْح .. لأنَّ مذهبَهم فى الصفات والنعوت إذا طالت أن يعترضوا بينها بالمدح أو الذمّ ليميّزوا الممدوحَ أو المذمومَ ويُفردوه فيكون غير متّبع لأول الكلام »(١٠٤) . وقد ذهب الزَرْكشى إلى نحوٍ من هذا ، فصرَّح بأنَّ «مرادُ المادح إبانةُ الممدوح من غيره ، فلا بدَّ من إبانة إعرابه عن غيره ، ليدلَّ اللفظُ على المعنى المقصود» (١٠٥) .

ويضيف ابنُ جنى إلى المسألة بعداً موسيقيا خاصًا بلغة الشعر ، إذ يصرِّح بأن « البيتَ إذا تجاذبَه أمران : زَيْغُ الإعراب وقُبْحُ الزِّحاف ... فإن الجُفاةَ الفصحاءَ لا يحفلُون بقُبح الزِّحاف إذا أدَّى إلى صحة الإعراب ... فإن كانَ تركُ زيْغ الإعرابَ يكْسر البيتَ كسْراً – لا يزاحفُه زِحافا – فإنه لا بدَّ من ضعْف زيْغ الإعراب واحتمال ضرورته »(١٠٦) .

---

(١٠٣) المحتسب ١٩٨/٢ .

(١٠٤) أمالى المرتضى ٢٠٥/١ ، وموضع الحديث هو قوله تعالى – البقرة ١٧٧ – ﴿ ولكنَّ البِرَّ مَنْ آمنَ بالله واليَوْمِ الآخرِ والملائكة والكتاب والنّبيّينَ وآتى المالَ على حُبِّه ذَوى القُرْبَى واليَتَامَى والمساكينَ وابْنَ السَّبيل والسَّائلينَ وفى الرِّقاب وأقامَ الصَّلاةَ وآتَى الزَّكاةَ والمُوفُونَ بعهْدِهمْ إذا عَاهَدُوا والصَّابرينَ فى البأساء والضَّرّاء ﴾ .

(١٠٥) البرهان ١٩٨/٣ .

(١٠٦) الخصائص ٣٣٣/١ ، الضرائر للآلوسى ١٦ ، ١٧ .

وهو يضع المسألة فى شكل قانون عام مؤدّاه « أن العربَ قد تحمل على ألفاظها لمعانيها حتى **تُفسِدَ الإعرابَ لصحّة المعْنى** »(١٠٧) .

وهكذا يتّضح من حديث كلٍّ من أبى عبيْدةَ والزّجّاج وابنِ جنىّ والشّريفِ المرتضَى ، وكذلك الزركَشىّ ... كيف استُغلَّ هذا الجانب من مكونات صحّة العبارة من الوجهة النحوية الخالصة ، وهو جانب علامات الإعراب ، لكى يشكّل الخروجُ عليه ، بمخالفة الإعراب الواجب ، حلقةً جديدةً فى سلسلة الانحراف الذى تقوم عليه اللغةُ الأدبية فى نظر النقاد و البلاغيين العرب

***

ونجد التفرقةُ بين اللغة العاديّة واللغة الأدبية على أساس المثالية والانحراف مزيداً من التأكيد فى حديثهم عما يمكن تسميته ــ بشكل عام ــ بظواهر (النّقص والزّيادة) فى العبارة ، ونعنى بظواهر النقص مايندرج تحته أساليب كالإيجاز والحذْف والاختصار ... إلخ ، أما ظواهر الزيادة فيقْصَد بها ما يدخل فى عداد الإطناب والتتميم والتكميل والتذييل والتكرير .. إلخ .

وتتضح صفةُ الانحراف فى هذين القسمين حين نراهم يجعلون منهما فى التصوُّر العام للأساليب الممكنَة ــ من ناحية الكمّ ــ يجعلون منهما طرفيْن منحرفيْن ــ أحدهما بالنّقص والآخرُ بالزيادة ــ عن وسطٍ هو النّمط أو الأساسُ المثالىّ ، وهو ما أطلقوا عليه اسم (المساواة) .

ومن هذا القبيل تصريح صاحب (التّفْضيل بين بلاغتَى العرب والعَجم)

(١٠٧) المحتسب ٢١١/٢ ، وفى الصفحة نفسها نماذج أخرى (مما احتُمل فيه إضعاف الإعراب لتقوية المعنى) .

بأن « للبلاغة ثلاثةَ مذاهبَ تُقصد فى استعمالها، **أحدها** : المساواة ، وهى أن يكون اللفظُ كالقالَب للمعنَى ، لا يفضُل عنه ولا ينقص منه . **والثانى** : الإشارة ، وهو أن يكون اللفظُ مشاراً به إلى المعنى باللَّمحة الدالة . **والثالث** : التَّبْديل ، وهو إعادة الألفاظ المترادفة على المعنى الواحدِ بعْينَه حتى يظهرَ لمن لمْ يفهمْه ويتوكَّد عند من فَهِمَه »(١٠٨) .

ونجد فى (قانون البلاغة) التمييزَ فى الكلام بين ما هو مساوٍ لفظُه لمعناه ، وما قَصُرَ لفظه عن معناه ، وما زادَ لفظه عن معناه . والأول هو (المساواة) والثانى (الإشارة) والثالث (التذييل)(١٠٩) . أما أُسامةُ بن منقذ (ت ٥٨٤) فيميِّز بين خليطٍ غريب من المصطلحات ، يميِّز بين (التّضييق) و(التّوسيع) و (المساواة) ، والمصطلح الأخير معروف ، كما أن من الواضح أن المراد بالتضييق هو (الإيجاز) والمرادَ بالتوسيع ما يماثل (الإطناب)(١١٠). هذا على حين يذهب الكَلاعى [أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الأشبيلى ق٦] إلى انقسام الخطاب إلى « ثلاثة أَقسام : الإسهاب ... والإيجاز ... والمساواة » (١١١) .

وواضح أنهم قد يختلفون فى تسمية الأُسلوب القائم على نقص العبارة ، وكذلك فى تسمية الأُسلوب المقابل القائم على زيادتها ، فقد يسمَّى الأول

---

(١٠٨) التفضيل بين بلاغتى العرب والعجم ٢١٨ ، منشورة ضمن مجموعة (التّحفة البهيّة والطُّرفة الشّهية) .

(١٠٩) قانون البلاغة ٤١٦ .

(١١٠) البديع فى نقد الشعر ١٥٤ ، ١٥٥ ، ونجد هذا النظام الثلاثى من المصطلحات فى المصباح لبدر الدين بن مالك أيضاً ، على خلاف فى التفاصيل .

(١١١) إحكام صنعة الكلام للكلاعى ٨٩ .

الإيجاز أو الإشارة أو التضييق ، أما الأسلوب الآخر فمع أن (الإطناب) هو أكثر تسمياته شيوعًا ، فقد وُجد إلى جانب هذه التسمية أسماء (التَّبْديل) و (التَّذْييل) و (التوسيع) و (الإسهاب) ، هذا على حين يستمر الإجماع ـ غالبا ـ على اسم (المُساواة) للدلالة على الوسط الواقع بين هذين الطرفين .

وتوضح التعاريفُ التي سِيقَتْ لكلٍّ من الإيجاز والإطناب ، أنهم نظروا إلى المساواة باعتبارها الأصلَ الذى يُقاس إليه كلٌّ من الأسلوبين(١١٢) ، فالقاسم المشترك في تعريف الإيجاز دائما هو قلة اللفظ بالنسبة إلى المعنى ، وتتردد على لسان الجاحظ عبارة « قِلَّةُ عدد حُروف الكَلام » و « كَثْرة المعانى » (١١٣) ، كما نراه يضع (الإيجاز) و (الحذف) فى مقابل (الزوائد) و(الفُضُول)(١١٤) . وبعد ذلك نجد عبارات « تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى »(١١٥) ، أو « تقليل الألفاظ وتكثير المعانى »(١١٦) ، أو « الاختصار الدالّ مع اللّفظ القليل على المعانى الكثيرة » (١١٧) ، أو « إيضاح المعنَى بأَقلِّ ما يمكن من اللّفظ » (١١٨) أو « اندراج المعانى المتكاثرة تحت اللفظ القليل»(١١٩) .

---

(١١٢) المختصر للسّعد التفتازانى ـ شروح ـ ١٨٠/٣ .
(١١٣) البيان والتبيين ١١١/١ .
(١١٤) الحيوان ٨٦/٣ .
(١١٥) النكت للرمانى ٧٦ .
(١١٦) الصناعتين ١٨١ .
(١١٧) أمالي المرتضى ٤٢٠/١ .
(١١٨) سر الفصاحة ٢٣ .
(١١٩) الطراز ٨٨/٢ ، وراجع : نهاية الإيجاز ١٤٥ ، وتحرير التحبير ٤٥٩ والإشارة إلى الإيجاز ٢ ، والإيضاح للقزوينى ١٨٢ .

وعكس هذا تماما يصادفُنا فى تعريف الإِطناب ، فهو « زيادةُ اللفظ على المعنى لفائدة »[١٢٠] .

وقد حَظِىَ كلٌّ من الأُسلوبين ـ الإِيجاز والإِطناب ـ بالتقدير من النقاد فى المواضع التى تليقُ به . وتذكُر الرواياتُ أَنَّ من أَسباب تفضيلهم للشاعر الجاهلى زهير إِيجازَه ، وأَنه « كان أَجمعَهم لكثيرٍ من المعنى فى قليلٍ من المنطق »[١٢١] ، وأَن الرشيد قد أَثنى على منصور النَّمرَى بأَنه « قصَّر القولَ وأَطال المعنى »[١٢٢] ، أَما ابنُ الأَثير فقد جعل من أَقسام جوامع كلم النبى « الإِيجاز الذى يُدَلُّ به بالأَلفاظ القليلة على المعانى الكثيرة »[١٢٣] . وباختصار أَصبحت البلاغةُ فى عُرف الكثرة هى الإِيجاز[١٢٤] . وهو تقدير حَظِىَ بمثله الإِطنابُ فى المواطن التى تدعو الحاجةُ إِلى استخدامه فيها[١٢٥] .

أَما الأُسلوب الثالث ـ المساواة ـ فيدلُّ تعريفهم له ، ونظرتُهم إِليه بحكم الموقع المحايد ، على أَنهم لم يعطوه نفسَ القيمة ، بل لم يعطوه ـ غالبا ـ أَيَّةَ قيمة ، بحيث يبدو ذكْرُ الاصطلاح والحديث عنه إِكمالا لتصوُّرٍ منطقىٍّ معكوس لنظرية الأَوْساط ، فإِذا كانت الفضيلةُ هناك وسَطًا بين طرفين كلاهما ذَميم ، فالوَسَطُ هنا ـ فى واقع الأَمر ـ محايد لا يذم ولا يُحمد ، ويقع بين

---

(١٢٠) المثل السائر ١٢٨/٢ والطراز ٢٣٠/٢ .

(١٢١) طبقات ابن سلام ٦٤/١ وراجع الأغانى ٣٥/١٠ .

(١٢٣) الأغانى ١٥٧/١٣ .

(١٢٣) المثل السائر ٥٢/١ .

(١٢٤) البيان والتبيين ٩٦/١ ، وقانون البلاغة ٢٤ والأُسس الجمالية فى النقد العربى لعز الدين إسماعيل ١٠٥ .

(١٢٥) راجع الصناعتين ١٩٦ ، والطراز ٢٣٢/٢ .

طرفين فاضلَيْن أو مرغوبيْن من الوجهة الفنية . وهذا ما يكشف عنه حديثهم فى تعريف المساواة ، فقالوا هى « أن تكون المعانى بقدْر الألفاظ والألفاظُ بقدْر المعانى ، لا يزيد بعضُها على بعض » [126] ، أو هى « إيضاح المعنى باللفظ الذى لا يزيد عنه ولا ينقص » [127] ؛ وقالوا : هى « أن تكونَ ألفاظها ألفاظَ المعنى الموضوعة له ، فتلك هى التى لا تزيد على المعنى ولا تقصُر عنه » [128] .

وهذه جميعا تعريفات شكلية ، وأقرب إلى مراعاة طرَفى الإيجاز والإطناب، فإذا كان أحدهما يعنى قلةَ اللفظ والآخرُ زيادتَه بالنسبة للمعنى ، فإن قواعدَ الشكل تقضى بأن يكونَ الوسَط ضامنا لتطابق العنصرين ، وهذا ما يكشف عنه تعريف الخطيب لها [أى للمساواة] ، فهى عنده « أن يكون اللفظُ بمقدار أصل المراد لا ناقصا عنه بحذف أو غيره ... ولا زائداً عنه بتكرير ، أو تتميم ، أو اعتراض » [129] فإذا تذكرنا أن النقصَ والحذف هما من قبيل الإيجاز ، وأن التكرير والتتميمَ والاعتراضَ من قبيل الإطناب ، وأن البعضَ من شُرَّاح التلخيص قد ذهب إلى أن المساواة ـ هى الأُخرى ـ من الأُمور النسبيّة ، إذْ لا تُعرَف إلأبالنسبة إلى نفْى الإطناب والإيجاز [130] ، تأكّدَ لنا ما قلناه عن شكلية التعريف بمساواة اللفظ للمعنى .

ومن هنا كان فَشلُ كلِّ المحاولات التى أخذت على عاتقها أن تقدّم تعريفاً مانعاً للمساواة ، مع إضفاء صفة الفنّية عليها ، فقد أدخَلها البعضُ ـ كالرمّانى ـ فى الإيجاز [131] . كما اضطَرب آخرون ـ كابن أبى الإصبع ـ فى التمييز

---

(126) الصناعتين 185 .
(127) سر الفصاحة 209 .
(128) تحرير التحبير 197 .
(129) الإيضاح للقزوينى 177 .
(130) مواهب الفتاح ـ شروح ـ 163/3 .
(131) راجع : إحكام صنعة الكلام للكلاعى 95 .

بينهما (١٣٢) . ويبدو اضطرابه واضحا من تصريحه بأن « البلاغةَ إيجاز وإطناب، والمساواةُ معتبرةٌ بينهما » (١٣٣) . ومن الواضح تماما عجزه عن استخلاص حقيقتها ، وهو نفس الموقف الذى نلقاه فى كتاب (المصباح) لبدر الدين بن مالك (١٣٤) .

ومن قبلُ كان السكاكيُّ أكثرَ واقعيةً فى حديثه عن المستويات الثلاثة ، وذلك برفضه إضفاءَ أية قيمة فنية على المساواة ، مكتفيا بالنظر إليها كمعيار يقاس إليه كلٌّ من الإيجاز والإطناب اللذَيْن وصفهما بأنهما نسبيّان لا يمكن تبيُّن أيٍّ منهما إلا بالقياس إلى ما سماه (متعارف الأوساط) ، يقول السكاكى : « أما الإيجاز والإطناب فلكونهما نسبيَّيْن لا يتيسّر الكلامُ فيهما إلا بترك التحقيق والبناء على شيءٍ عُرفى ، مثل جعْل كلام الأوْساط على مجرى متعارَفهم فى التأدية للمعانى فيما بينهم ـ ولا بد من الاعتراف بذلك ـ مَقيسا عليه ولْنُسمِّيه (متعارَفَ الأوْساط) وأنه فى باب البلاغة لا يُحمَدُ منهم ولا يُذمّ» (١٣٥) .

أما لماذا لا يُحمَد (متعارَفُ الأوساط) ولا يُذم .. فيجيب السَّعْدُ التفتازانى ـ متابعًا السّكاكى ـ « لأن غرضَهم [أى الأوساط] تأديةُ (أصل المعنى) بدلالاتٍ وضْعيّة . وألفاظٍ كيف كانت ، ومجرد تأليفٍ يُخْرِجُها عن حكم النّعيق » (١٣٦) . فإذا تذكرنا بعد ذلك اعترافَ السكاكى نفسه بأن ما يُسمى

(١٣٢) تحرير التحبير ٤٦٥ .

(١٣٣) تحرير التحبير ١٩٨ .

(١٣٤) راجع المصباح ٣٥ ، ٣٦ ، وأثر النحاة فى البحث البلاغى ١٦ .

(١٣٥) المفتاح ١٣٣ والإيضاح ١٧٦ .

(١٣٦) راجع كلاً من حديث السعد فى المختصر وحديث ابن يعقوب المغربى فى مواهب الفتاح ـ شروح ـ ١٦٢/٣ ، ١٦٣ .

بـ (أصل المعنى) فى علم النحو هو مـالا يُفـتـقَـر فى تأديتـه إلى أزيدَ من الدلالات الوضْعية ، وأنه ـ لهذا السبب ـ عارٍ من أية ميزة فنية [١٣٧] ، وأن (أصل المعنى) هذا هو ـ نفسه ـ (متعارَف الأوساط) ، أو (المساواة) التى جعلها السّكاكى معيارا للإيجاز والإطناب[١٣٨] والتى هى عنده أبدًا غيرُ مقبولة، لأن الأوساط فى متعارَفهم « لا يقدرون فى تأدية المعانى على اختلاف العبارات والتـصرُّف فى لطائف الاعتـبـارات » [١٣٩] ، تبيَّنَ لنا مـدى إدراكـه لطابَع الانحراف ، وما يتبعُهُ من قيمة فنية ، فى كـل من الإيجاز والإطناب ، وذلك فى ضوء وصفه لهـما بأنهـما نسبيّان ، وأن « الإيجـاز هو أداءُ المقصود من الكلام بأقلَّ من عبارات متعارَف الأوساط » وأن « الإطناب هو أداؤه بأكثرَ من عبـاراته ، سـواءٌ كـانت القلةُ أو الكثرة راجعـةً إلـى الجُـمل أو إلـى غـيـر الجمل»[١٤٠] .

فإذا علمنا بعدَ ذلك أن كلاً من هذين الأُسلوبين يتشعَّبُ فيه الحديثُ ويتدرَّجُ إلى عديد من الأقسام ، ويكفى ـ على سبيل المثال ـ أن نذكر أن من طرُق الإطناب التى عدَّدها الخطيبُ القزوينى : الإيضـاح بعد الإبهـام[١٤١] ، والتّوسيع[١٤٢]، وذكر الخاص بعد العامّ [١٤٣] والإيغال[١٤٤]، والتذييل[١٤٥]،

---

(١٣٧) المفتاح ٧٨ .
(١٣٨) عروس الأفراح للسبكى ـ شروح ـ ١٧٠/٣ .
(١٣٩) السعد ـ شروح ـ ١٦٨/٣ ، ١٦٩ .
(١٤٠) المفتاح ١٣٣ والإيضاح ـ للقزوينى ١٧٦ ، ١٧٧ .
(١٤١) الإيضاح للقزوينى ١٩٥ .
(١٤٢) الإيضاح للقزوينى ١٩٦ .
(١٤٣) الإيضاح للقزوينى ١٩٧ .
(١٤٤) الإيضاح للقزوينى ١٩٩ .
(١٤٥) الإيضاح للقزوينى ٢٠٠ .

والتكميل أو الاحتراس[146] ، والتتميم[147] ، وأن من هذه الأقسام ـ كالتذييل والتكميل ـ ما يتفرع إلى ضروب أخرى ، وأن غيرَ الخطيب أدخلوا فيه أقساما كثيرة [148] ، وأن الشأنَ في الإيجاز أيضا كذلك ، إذْ تمتدُّ أقسامُه لتشملَ كلَّ أنواع الحذف للحروف والكلمات ، وأجزاء الجملة ، وأن كلاًّ من الأسلوبين ـ النّقص والزيادة ـ قد نُظرَ إليه على أنه من قبيل التجوُّز ، وأن أبا عُبيْدَةَ في مجازه قد حدّثنا عن **مجاز ما حُذف**[149] ، وأن من ذلك حذفَ المضاف والخبرِ أو الجواب[150] كما تحدث عن **مجاز ما يُزاد في** الكلام[151] ، وأن فكرةَ التجوُّز في ذاتها تقومُ على الوعْي بمخالفة الأصل المثالي ، أدركْنا سعةَ الرُّقعة التي يغطّيها البحث في لغة الأدب في ضوء الانحراف بالنقص والزيادة تحت مختلف الأسماء .

وإذا كان كثيرٌ من مباحث ما يُسمَّى بعلم المعاني يقوم على تخطّي مَقولات النحاة في جانب التركيب النحوي فإن مباحثَ البيان من المجاز بكلّ أنواعه وصوره والكناية والتمثيل ... إلخ تقوم هي الأُخرى على تخطّي قوانين اللغويّين في دلالات الألفاظ . ونحن نعرفُ كيف قامت هذه القوانين ـ بصرف النظر عن مصدر البحث فيها ـ على محاولةِ تنظيم العلاقة بين اللّفظ ومدلوله . ومن أجل ذلك وضُعت المعاجمُ المختلفة ، ابتداءً من المؤلّفات البسيطة التي قام بها علماءُ اللغة منذ القرن الثاني والتي تخصّصَ كلٌّ منها بسردِ الأسماء

---

(١٤٦) الإيضاح للقزويني ٢٠٢ .

(١٤٧) الإيضاح للقزويني ٢٠٥ .

(١٤٨) راجع : المثل السائر ١٢٧/٢ ـ ١٣٦ وجوهر الكنز ٢٥٧ .

(١٤٩) مجاز القرآن لأبي عبيدة ١٨/١ .

(١٥٠) مجاز القرآن ٨/١ ، ٩ .

(١٥١) مجاز القرآن ١١/١ .

والصفات المتعلقة بموضوع معين ، مثل كتب النّبات والحيوان والإنسان والحشرات وظواهر الكون ــ وهى كتب لغويةٌ فى المقام الأول ــ[١٥٢] ، وانتهاءً بالمعاجم الجامعة نحو كتاب (العَيْن) الذى يُنسب إلى الخليل ، و (الجمهرة) لابن دُرَيْد ، و (تهذيب اللغة) للأزهرى ، و (المجمل فى اللغة) و (مقاييس اللغة) لابن فارس ، والصّحاح للجوهرى و (التلخيص فى معرفة أسماء الأشياء) لأبى هلال العسكرى ثم ما تلا هذه من المعاجم الضخمة ، كالمخصّص والمحكم لابن سيده ولسان العرب لابن منظور وغيرها .

فهذه المؤلّفات كلها تقوم على محاولة لضبط مسألة الدلالة، والصورةُ المثاليةُ فى هذه المسألة هى أن يكونَ كل لفظ بإزاء مدلول معيّن ، وقد أطلقوا على هذا القسم من الألفاظ . (المتباين) أو (المفرَد) . غيرَ أنه بحكم تعذُّر انطباق هذا القانون على بعض مجموعات من الألفاظ وُجدت هناك تقسيماتٌ أُخرى من بينها مجموعاتُ المشترك والمتضادّ والمترادف ، ومعنى الأول صلاحيةُ اللفظ للإطلاق على أكثر من مدلول مع كون إطلاقه حقيقيًا بالنسبة لكلٍّ منها ، أما الثانى ــ وهو المتضاد ــ فيصلح اللفظ لكى يطلق على مدْلولين متضادين ، على حين تطلَق صفة الترادُف على الألفاظ العديدة التى يُسَمَّى بها مسمًّى واحد .

وحول كلٍّ من هذه المجموعات مباحث كثيرة ، من بينها إمكان وجود الظواهر التى تمثلها هذه الألفاظ أصلا ، وتعليل هذا الوجود ، ثم المزايا العَملية التى يمكن أن تستفاد منها . ولكنّ شيئا من ذلك لا يعنينا فيما نحن بصدده ، وإنما الذى يعنينا هو ما انتهَوْا إليه فى تصنيف المفردات المندرجة تحت هذه الظواهر ، إذْ أَدخلوها بشكل أو آخَرَ فى إطار ما هو حقيقىّ وضْعىّ ، فأصبح

---

(١٥٢) انظر : أثر القرآن فى النقد العربى ١٥٩ ــ ١٦١ .

المشترك هو « اللفظ الموضوعُ لحقيقتيْن مختلفتيْن أو أكثر ، وضعًا أوّلاً من حيث هما كذلك »(١٥٣) ، أو هو « اللفظ الموضوع لكل واحدٍ من معنييْن فأكثر » (١٥٤) . واعتبر البعض الأضدادَ من قبيل المشترك ، وأنها تختلف عنه بأنّ مدلُولَيْ اللفظ من المتضادّ لا يمكن اجتماعُهما فى الصِّدْق على شىء واحد(١٥٥) . أما المترادف فاعتُبِر من قبيل اختلاف اللفظ واتّفاق المعنى ـ كما يقول ابنُ فارس ـ (١٥٦)، أو تكثُّر الألفاظ واتّحاد المعنى ـ كما يقول الرّازى(١٥٧)، بحيث يُعَدُّ كلٌّ من هذه الألفاظ حقيقة فيه .

وتؤكد القرائن أن حديثَهم فى المجاز ـ المفرد بالذات ـ يحمل وعيا كاملاً بضرورة الانحراف عن هذه الدلالة الحقيقيّة ، ولستُ أقصد إلى حديث المتأخرين فى تعريف المجاز ، وأنه الكلمة المستعملة فى غير ما وُضِعت له فى اصطلاحٍ به التخاطب (١٥٨)، وإن كان لا يخرج عن تأكيد فكرتنا ، وإنما أُشير إلى ما يؤيّد هذه الفكرةَ من الاستخدامات غير المتخصّصة للكلمة ، مما قد يعود بعضُه إلى القرن الأول للهجرة .

من ذلك ما جاءَ فى (الفصل) لابن حزم ـ على لسان الجَعْد بن درهم (ت١١٨) من قوله : « إذا كان الجِماع يتولّدُ منه الولد .. فأنا صانع ولدى

---

(١٥٣) المحصول ١٨١ .

(١٥٤) نهاية السُّول ١١٤/٢ .

(١٥٥) انظر : المزهر ٣٨٧/١ ، ٣٩٧ فى نقل من (الأضداد) لأبى بكر بن الأنبارى .

(١٥٦) الصاحبى ١٧١ .

(١٥٧) المحصول ١٥٠ .

(١٥٨) انظر : الإيضاح للقزوينى ٢٦٨ .

ومدبِّرهُ وفاعله ، ولا فاعـلَ له غيرى ، وإنما يُقالُ : إن اللـه خلقـه ، **مجازا لا حقيقة »**(١٥٩) .

وجاءَ فى (الحيوان) للجاحظ : « وقيل لِمُزَبِّد . أيسُرك أن عندك قِنِّينةَ شراب ؟ قال : يا ابن أُمّ ، من يسره دخولُ النار بالمجاز» ؟ (١٦٠) .

أما الجاحظ فقد جاءَ عنه فى (الحيوان) أن « قولَهم : الطائرُ هوائىٌّ والسمكُ مائىٌّ **مجازُ كلام** ، وكل حيوان فى الأرض فهو أرضى قبل أن يكون مائيا أو هوائيا » (١٦١) . ويقول السِّيرافى لِمَتَّى فى مناظرته : « إنما سألتكَ عن معانى حرف واحد ، فكيف لو نَثَرْتُ عليك الحروفَ كلَّها وطالبتُكَ بمعانيها ومواضعها التى لها بالحقِّ والتى لها بالتجوُّز ؟ » (١٦٢) .

ويقول أبو العلاء فى رسالته إلى ابن القَارِح : «وجعلنى اللهُ فداءه ، وقدَّمنى قبله على الصحَّة والحقيقة لا على مجاز اللفظ ومجرى الكناية » (١٦٣) .

وواضح كيف ارتبطَ معنى اللفظ فى هذه الاستخدامات غير المتخصصة بنوعٍ من المسامَحة والإباحة ، وانتحاءِ دلالته منحًى مقابلا للحقيقة والصحَّة والواقعِ الفعلى ، وهو المعنى الذى ظلَّ ملازما للمجاز فى شتى أطوار استخدام اللفظ ، بصرف النظر عن ما صَدَقَاته التى قد تضيق وقد تتسع ، ولكنها جميعا ينطبق عليها نفس المفهوم .

---

(١٥٩) الفصل فى الملل والأهواء والنِّحل لابن حزم ٢٠٢/٤ .

(١٦٠) الحيوان ١٩٢/٥ . والظاهر أن كلمة (بالمجاز) هنا محرَّفة عن (بالمجَّان) ـ كما يقتضى المعنى . فإن صحّ هذا الظن كان النصّ خالياً من الشاهد المقصود .

(١٦١) الحيوان ٤٠٥/٦ .

(١٦٢) إرشاد الأريب ٨/ ٢٠٧ ط رفاعى .

(١٦٣) رسالة أبى العلاء إلى ابن القارح ـ رسائل البلغاء ـ ٢٥٤ .

وهذا ما يؤكده فى مرحلة البحث المتخصّص أهمُّ شروطهم فى المجاز ، وهو وجودُ الأصل الذى تَمَّ النقلُ ـ أو الانحرافُ ـ عنه ، فصرح عبد القاهر بأنه « إذا عُدل باللفظ عمّا يُوجبه أصلُ اللغة وصف بأنه مَجاز ، على معنى أنهم **جازُوا به موضعَه الأصليّ** ، أو جَازَ هو مكانه الذى وُضعَ فيه أولا ... والغرضُ المقصودُ بهذه العبارة .. أن نبيِّن أن للفظ أصلا مبدوءاً به فى الوضْع ومقصودا ، وأن جريَه على الثانى إنما هو على سبيل الحُكم يتأدَّى إلى الشىء من غيره » [١٦٤]، كذلك تردَّدت على ألسنتهم عبارة « أن كل مجاز فلَهُ حقيقة » ، وهذه عبارة كثيرين منهم الغَزالى فى (المستصفى) [١٦٥]وابن الأثير فى (المثل السائر) [١٦٦]، وأن المجاز على خلاف الأصل [١٦٧]، لأنه يتوقف على ، الوضع ، والمناسبة والنقل [١٦٨]، وأن النقل هو خلاف الأصل[١٦٩].

ولا شك **أن الإدراك لتخطِّى الأصل والانحراف عنه فى المجَاز هو الذى جعلهم يربطون بينه وبين صفة الإقدام والجرأة ، أو الشجاعة**، فللعرب ـ كما يقول الجاحظ ـ « إقْدَامٌ على الكلام ، ثقةً بفهْم أصحابهم عنهم » [١٧٠]. وهى فكرة رددها ـ بلفظها ـ الثَّعالبى فى (فقه اللغة) [١٧١]. كما طوَّرها ابنُ جنى وأحكم الرَّبْطَ بينها وبين الانحراف عن

---

(١٦٤) الأسرار ٣٦٥ ، ٣٦٦ .
(١٦٥) المستصفى من أُصول الفقه للغزالى ٣٤٥/١ .
(١٦٦) المثل السائر ٦٢/١ .
(١٦٧) المحصول للرازى ٢٥٥ .
(١٦٨) المزهر ٣٦١/١ .
(١٦٩) المحصول ٢٣٢ وراجع : شرح عضد الملة على مختصر ابن الحاجب ٤٣ ، ٤٤ .
(١٧٠) الحيوان ٣٢/٥ .
(١٧١) فقه اللغة للثعالبى ٣٦٧ .

النمط المألوف ، وذلك فى حديثه عما سماه (شجاعة العربية) التى يندرج كثيرٌ من مظاهرها ضمن المجاز [١٧٢]. هذا المفهوم للمجاز ينسحب على كل من الاستعارة والمجاز المرسل – باصطلاح المتأخرين – بصرف النظر عن الفرق المتمثل فى اعتداد الاستعارة بفكرة المشابهة عند النقل ، وهو على أى الأحوال فرقٌ متأخر زمنا ، تفتقدُه التعريفاتُ المبكِّرة للاستعارة [١٧٣].

كما ينسحب على ما أطلق عليه الجاحظ (المَثَل) وهو ما جعل منه نقيضاً للحقيقة ، فقال عن أوجه استخدامهم لكلمة النار : « ويذكرون ناراً أُخرى ، وهى **على طريق المثَل لا على طريق الحقيقة** ، كقولهم فى نار الحرب ... قال ابنُ ميَّادة :

ونارَاهُ : نارٌ ، نَارُ كلِّ مُدَفَّعٍ وأُخرَى يُصيبُ المجْرِمينَ سَعيرُها

... ونار أُخرى ، وهى مذكورة **على الحقيقة لا على المثل** ، وهى النار التى تُرفع للسَّفْرِ ، ولمن يلتمس القِرى » [١٧٤].

كذلك ينسحب على ما سماه قُدامةُ بـ (التمثيل) ، وهو عنده « أن يُريدَ الشاعرُ إشارةً إلى معنًى فيضعَ كلاما يدلُّ على معنًى آخر ، وذلك المعنى الآخرُ والكلام ينبئان عمَّا أرادَ أن يُشير إليه . مثالُ ذلك قول الرمَّاحِ بن ميَّادة :

ألمْ تكُ فى يُمنَى يديْك جَعَلْتَنى فلا تَجْعَلَنِّى بعدَها فى شِمَالكَا

فعدَل عن أن يقول ... إنه كان عنده مقدَّما فلا يؤخرْه ، أو مقرباً فلا

---

(١٧٢) الخصائص ٤٤٦/٢ .

(١٧٣) راجع أمثلة من هذه التعريفات فى البيان والتبيين ١٥٣/١ .

(١٧٤) الحيوان ١٣٤/٥ .

يُبعدْه ، أو مُجْتَبى فلا يجتنبْه ، إلى أن قال : إنه كان فى يمنى يديه فلا يجعلْه فى اليُسرى ، ذهابا نحو الأمر الذى قصد الإشارة إليه ، بلفظٍ ومعنًى يجريَان مجرَى المثَل له والإبداعِ فى المقالة » (١٧٥).

وقد جعل ابنُ رشيق التمثيلَ من ضروب الاستعارة ، وقال : هو « أن تمثِّل شيئا بشيءٍ فيه إشارة » (١٧٦)، وتناوله عبدُ القاهر ضمن (فصل فى اللّفظ يُطلق والمرادُ به غيرُ ظاهره) ، وقال إنه يشكّل مع الاستعارة شطْرَىْ المجاز، وأن الاثنين يشكّلان ـ مع الكناية ـ محورَ حديثه فى الفصل المشار إليه . ومثّله بقولك للرجل يتردد فى الشيء بين فعله وتركه : (أراكَ تُقَدِّمُ رجلاً وتؤخر أُخرى) وقال : إن « الأصل فى هذا : (أراكَ فى تردُّدكَ كمن يقدِّم رجلا ويؤخِّر أُخرى) ثم اختصر الكلام وجعله كأنه يقدِّم الرجل ويؤخرُّها على الحقيقة ، كما كان الأصل فى قولك : (رأيت أسدًا) : (رأيتُ رجلا كالأسد) ثم جُعِلَ كأنه الأسد على الحقيقة » (١٧٧). وتتأكد فكرةُ عبد القاهر عن انحراف هذه الفنون فى حديثه عنها ، فى موضع آخر من الدّلائل ، ضمن ضرب من اللفظ « لا تصل منه إلى الغرَض بدلالة اللفظ وحده ، ولكنْ يدلُّك اللفظُ على معناه الذى يقتضيه موضوعُه فى اللغة ، ثم تجدُ لذلكَ المعنى دلالةً ثانيةً تصل بها إلى الغرض » (١٧٨).

ويجعلُ عبدُ القاهر ـ كما سبقَ أن ذكرنا ـ مدارَ هذا الضرب على الكناية

---

(١٧٥) نقد الشعر ٥٨ ، ٥٩ ، وراجع : بلاغة أرسطو ٢١٦ وما بعدها فى سبق قدامة إلى الاصطلاح ، وإن كان المعنى معروفا من قبل .

(١٧٦) العمدة ٢٧٧/١ .

(١٧٧) راجع الدلائل ١٠٥ ـ ١٠٧ ، وراجع فى التمثيل : قانون البلاغة ٤١٩ ، ونهاية الإيجاز ٨١ والإيضاح للقزوينى ٣٢٨ .

(١٧٨) الدلائل ٢٦٢ .

والاستعارة والتمثيل ، وهو اعترافٌ بقيام الكناية أيضًا على نفس الأساس ، أعنى الانحراف بدلالة العبارة إلى غرض آخر خلافِ ما يُعْطِيه ظاهرُها ، أو معانى كلماتها الوَضْعِيّة .

وقد نظر نفرٌ من المتأخّرين إلى الكناية باعتبارها خارجةً عن المجاز ، ومن هؤلاء فخر الدين الرازى والخطيب القزوينى ، وذلك بحكم عدم امتناع إرادة المعنى الوضعى للعبارة فيها (١٧٩)، غير أن هذه تفرقةٌ شكلية بحتة من ناحية ، ومن ناحية أُخرى فهى ليست القولَ الوحيد فى الموضوع ، فهناك من جعَل الكناية جزءاً من الاستعارة ، كابن الأثير ، فهى عنده جزءٌ منها « ولا تأتى إلا على حكم الاستعارة خاصّةً ، لأن الاستعارةَ لا تكون إلا بحيثُ يُطْوَى ذكرُ المستعار له ، وكذلك الكناية ، فإنها لا تكونُ إلا بحيث يُطوى ذكرُ المكنىّ عنه، ونسبتُها إلى الاستعارة نسبةُ خاص إلى عامّ ، فيُقال : كلّ كناية استعارة ، وليس كل استعارة كناية .. وقدتقدم القولُ فى باب الاستعارة إنها جزءٌ من المجاز، وعلى ذلك فتكونُ نسبةُ الكناية إلى المجازِ نسبةَ جزءِ الجزءِ وخاصٌ الخاص» (١٨٠).

وذلك ـ فى واقع الاستخدام ـ هو المعنى الذى يحمله اللفظُ منذ البدايات الأُولى لاتجاه الأضواء ناحيتَه ، والذى لم يفارقْه حتى فى مراحل التقسيمات الأخيرة . ويُنسب إلى الخليل أنه استخدم بعض اشتقاقات المادة ، فصرح بأنه « كُنِىَ عن المرأة فسمِّيتْ نعجةً » وذلك فى قوله عز وجل ـ ص ٢٣ ـ ﴿وَلِيَ نَعْجَةٌ واحدَةٌ ﴾ (١٨١)، كما وَردتْ الكلمةُ على لسان سيبويه مُراداً بها الاسمُ ،

(١٧٩) راجع : نهاية الإيجاز ١٠٣ والإيضاح للقزوينى ٢١٣ .
(١٨٠) المثل ١٩٧/٢ .
(١٨١) كتاب (العين) للخليل بن أحمد ٢٦٧/١ .

أو العبارة ، التى تُطلَق نيابة عن الاسم ، أو العبارة الأصلية [١٨٢]، وجاءت الكناية كذلك فى حديث الفراء بمعنى ترك اللفظ الصريح وذكر لفظ آخر يدل عليه ، كما فى قوله تعالى ـ البقرة ٢٢٢ : ﴿ فأْتوهُنَّ من حيثُ أمركم الله ﴾ ، فهوكناية عن الفرْج « فلوْ ظهَر الفرجُ ولم يُكْنَ عنه قلت فى الكلام : إيتِ المرأةَ فى فَرْجها » [١٨٣]. وجاءَ فى موضعٍ آخرَ فى عقب قوله تعالى ـ البقرة ٢٣٥ : ﴿ ولكن لا تُواعدوهُنَّ سرًّا ﴾ قال الفراءُ : « ويُرى أنه مما كَنَى الله عنه ، قال ـ النساء ٤٣ : ﴿ أو جَاءَ أحدٌ منكُمْ من الغَائط ﴾ » [١٨٤]. وجاءَ فى (مجاز القرآن) لأبى عبيدة ـ حول نفس الآية ـ أن ذلك « كنايةٌ عن إظهار لفظ قضاء الحاجة ... وكذلك قوله تبارك وتعالى ـ النساء ٤٣ : ﴿ أو لامسْتُم النِّسَاءَ ﴾ كنايةٌ عن الغشْيان » [١٨٥].

وحول نفس المفهوم تدور أحاديثُ للجاحظ ، وابن قتيبة، والمبِّرد (ت٢٨٥) وقد ميز الأخيرُ فى الكلام بين « ما يكونُ فى الأصل لنفسه » و « ما يُكْنَى عنه بغيره » [١٨٦]ـ كما تدور أحاديثُ لابن فارس والحاتمى والثعالبى [١٨٧]،

---

(١٨٢) (الكتاب) لسيبويه ٥٠٧/٣ .

(١٨٣) معانى القرآن للفراء ١٤٣/١ .

(١٨٤) المرجع السابق ١٥٣/١ .

(١٨٥) مجاز القرآن ١٥٥/١ وراجع حديثا مشابها حول قوله تعالى : ﴿ نساؤُكم حَرْثٌ لكم ﴾ حيث يصفه أبوعبيدة بأنه(كناية وتشبيه) ٧٣/١ .

(١٨٦) راجع على التوالى : الحيوان ٢٩٥/٥ وأثر النحاة ١٨٩ . والكامل ٣١٧/١ ، ٣١٨، ٢/ ٥ ، ٦ وأثر القرآن فى النقد ٢٢٢ ، وحديث المبرد فى المواضع السابقة يذكر بتفرقة عبد القاهر بعد ذلك فى الكلام بين ضربين : ما تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، وما يدلك اللفظ على معناه الذى يقتضيه موضوعه فى اللغة ، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ، ومن مدار هذا الأمر الكناية . راجع الدلائل ٢٦٢ .

(١٨٧) الصاحبى ٤٣٩ والحلية ٣٤٨/٢ ، وفقه اللغة للثعالبى ٣٩٢ .

وكــذلك هى عند ابن الأثيــر [188] وابن أبي الإصـــبع [189] والزّملكانى (ت651) فى (التّبيان) [190]. ولا يخرج واحدٌ من تعريفاتها عند هؤلاء عن كونها ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له ، على أنّ تعريفَ عبد القاهر للكناية أكثرُ تفصيلاً ووضوحًا فيما نحن بصدده ، فعنده أن « المرادَ بالكناية أن يُريدَ المتكلمُ إثبات معنًى من المعانى فلا يذكرَه باللفظ الموضوع له فى اللغة ، ولكن يجيءُ إلى معنًى هو تاليه وردْفُه فى الوجود فيومئ به إليه ، ويجعله دليلا عليه» [191].

وهو واضح فى الكشف عن منحى الانحــراف الدلاليّ فى الكناية من ناحية ، وفى الإشارة إلى واحد من الاصطلاحات التى عُدَّتْ مرادفةً لها عند البعض ـ أعنى إشارته إلى (رِدْف) المعنى المراد ـ من ناحية أُخرى ، فقد تحدث قدامةُ فى (نقد الشعر) عما سماه بـ (الإرداف) وقال: هو « أن يريدَ الشاعرُ دلالةً على معنًى من المعانى فلا يأتَى باللفظ الدالّ على ذلك المعنى، بل بلفظ يدلُّ على معنى هو رِدْفُه وتابعٌ له ، فإذا دلَّ على التابعِ أَبَانَ عن المتّبوع [192].

ويبدو أن ذكر (التابع) و (المتبوع) كان وراءَ بعض التفريع والإضافة إلى لفظ الاصطلاح ، إذ يحدثنا العسكرى عن (الإرداف والتوابع) [193]، على

(188) الجامع الكبير 156 .
(189) تحرير التحبير 143 .
(190) التبيان للزملكانى 37 .
(191) الدلائل 105 .
(192) نقد الشعر 57 .
(193) الصناعتين 360 .

حين يتحدث ابن رشيق عن (التَّتْبيع) ، وهو عنده من أنواع الإشارة [١٩٤]، بينما يجمعُ ابنُ سنان ثلاثةَ مصطلحات هى : (الإرْدافُ) و (التَّتْبيعُ) و(الكناية) فى سياق الحديث عن شىء واحد [١٩٥]، ويضيف ابنُ رشيق اسما جديداً إلى هذه القائمة من التسميات ، فذكر أن قوما « يسمونه [يعنى التَّتْبيع] **التجاوزَ** وهو « أن يريدَ الشاعرُ ذكرَ الشىء فيتجاوزه ، ويذكرَ ما يتبعه فى الصِّفة وينوب عنه فى الدلالة » ويمثل له بقول امرئ القيس :

ويُضْحِى فَتيتُ المِسْكِ فوقَ فراشِها
نؤومُ الضُّحَى لمْ تنتطِقْ عن تفضُّل [١٩٦]

وإذا كان ابنُ سنان لم يفرقْ بين المصطلحات الثلاثة : الإرداف والتَّتْبيع والكناية فقد قام بذلك نفرٌ آخر من النقاد ، ومن هؤلاء ابنُ رشيق ، ونجد فى العمدة أن كلا من الكناية والتتبيع نوعٌ من أنواع الإشارة ـ وإنْ أُفردَ التتبيع بباب خاص[١٩٧]. هذا على حين يذكر ابنُ أبى الإصبع أن صاحبَ العمدة « قد انتحل .. أحد اسمىْ هذا الباب وهو (التَّتْبيع) وأفرده بابا من الإردافِ وزعم أنه غيرهُ » [١٩٨]، وأن ابنَ الأثير تابعهُ على هذه التفرقة [١٩٩].

وليس من هدفنا ـ فيما نحن بصدده ـ أن نتتبَّع مسار كلٍّ من هذه الظواهر أو المصطلحات التى أطلقت عليها ، ومحاولات المتأخرين تخصيصها ، فحسْبنا

(١٩٤) العمدة ٣١٣/١ .
(١٩٥) سر الفصاحة ٢٢١ ـ ٢٢٣ .
(١٩٦) العمدة ٣١٣/١ .
(١٩٧) راجع : العمدة ٣٠٥/١ ، ٣١٣ .
(١٩٨) تحرير التحبير ٢١٠ .
(١٩٩) راجع : تحرير التحبير ٢١٢ .

أن نسجِّل دخولها جميعًا ضمن صُور الانحراف بدلالة الألفاظ عند الإطلاق، سواءٌ فى ذلك المفرداتُ ـ كما هو الحال فى المجاز المفرَد ـ أو العباراتُ المركبةُ، كما هو الحال فى صورٍ من الكناية والتمثيل والمجاز المركب .

هذه الصور من الانحراف تشمل التشبيهَ ـ رغم ذهاب البعض إلى غير ذلك ـ إذْ ينقل نجمُ الدين بن الأثير الحلبى أنّ جمهور علماءِ البيان يَعدُّونَ التشبيهَ من المجاز (٢٠٠)، ويبدو أن لهذا الزعم ما يؤيده فى أحاديث هؤلاء العلماء ، فقد ذهب كلٌّ من ثعلب وابنِ فارس وابن رشيق وغيرهم إلى هذا الرأى (٢٠١)، كما ذهب ابنُ جنى إلى اعتبار التشبيه المحذوف الأداة من المجاز (٢٠٢)، أما ابن أبى الإصبع فإنه أدخل فى المجاز كلَّ أبواب البديع ـ ومن بينها التشبيه ـ باعتبارها جميعا من قبيل التجوُّز فى التعبير (٢٠٣).

كذلك تشمل هذه الصور فنونا مثل : التّعريض والتّلويح والرّمْز والتّورية ، وغيرها، من الفنون التى يُطلَقُ فيها اللفظُ مرادًا به غيرُ ظاهر معناه ، على اختلاف فى المصطلحات المستخدَمة للدلالة على هذه الفنون . وهى جميعًا مبرراتٌ قوية لما نذهب إليه من استغلال البلاغيين لموقف اللغويين فى موضوع الدلالات ، وتأكيد الأخيرين على العلاقة الوثيقة بين اللفظ ومدلوله ، بصرف النظر عن كيفيَّتها ومصدرها ، وهى ما قامت هذه الفنون على تخطِّيها وتحطيمها ، تشبُّثًا بصفة الانحراف فى لغة الأدب عن النمط المثالى الذى

---

(٢٠٠) جوهر الكنز ٦٠ .

(٢٠١) راجع أثر النحاة ١٨٥ وينقل رأى ثعلب عن الفصيح ٣٢ . ورأى ابن فارس عن الصاحبى ٣٢٢ ، وراجع العمدة ٢٦٨/١ .

(٢٠٢) الخصائص ٤٤٢/٢ ، وابن جنى لا يذكر ذلك صراحة ، وإنما يتضح من خلال أمثلة المجاز عنده أنه يجعل التشبيه المحذوف الأداة من المجاز .

(٢٠٣) تحرير التحبير لابن أبى الإصبع ٤٥٧ .

تمسّك به اللغـويون ، ويكفى أن نذكـر **أن (الغَلَطَ) قـد عُـدَّ من فنون البديع** عند أُسامةَ بن منقذ، فصرّح فى (البديع فى نقد الشعر) بأن « الغلَطَ هو أن يغْلَطَ فى اللفظ ، وما يغلط فى المعنى ، مثل قول زهير :

فتنتجْ لكُمْ غلمانَ أشأَمَ كلُّهُم   كأحمرِ عادٍ ثُمَّ تُرضـعْ فتَفْطِـمِ

أراد : (أحمر ثمود) ... ومن ذلك :

ومـا نزلـتُ بهَـا إلا وأرَّقَنـى   صوتُ الدَّجَاجِ وضرْبٌ بالنَّواقيسِ

وقد غَلطَ الشاعرُ ــ كما يقول ــ فى قوله (صوتُ الدجاج) ، وهو يقصد صوتَ الديوك ، لأن الدجاج لا يصيح [(٢٠٤)].

فإذا سمعنا بعد ذلك حديثَهم عن بعض الأساليب التى أدخلوها فى عداد القول البليغ ــ مثل (اللّحْن) ــ وهو عند ابن رشيق من أنواع الإشارة ، وقد وصفه بأنه كلامٌ على غيْر وجهه [(٢٠٥)]، وكذلك (اللُّغز) وأن أصله «الطريقُ المنحَرِف ، **سُمِّىَ به لانحرافه عن نمطَ ظاهر الكلام**» [(٢٠٦)] ــ أدركـنا إلى أى مدًى كانت نظراتُ اللغويين فى موضع الدلالة ماثلةً تحت ملاحظة النقاد والبلاغيين وهم يُقيمون أبنيتَهم النظريةَ فى بحث لغة الأدب على تجاوز هذه النظرات .

وفى هذا المجال فإن ما ينطبق على الأسماء ينطبق على الأفعال والحروف، وتتعدد جهات التجوُّز ــ أو الانحراف ــ بتعدد الجهات التى يشملها الضبط والتقنين من زاوية النمط المثالى، **فالفعل** مثلا يدل على معنى المصدر بحروفه ،

---

(٢٠٤) البديع فى نقد الشعر ١٤١ ، ١٤٢ .

(٢٠٥) العمدة ٣٠٧/١ ، ٣٠٨ .

(٢٠٦) البرهان للزركشى ٢٩٩/٣ .

ويدل على الزمن بصيغته ، وهذه مسألة قرَّرها اللغويون [٢٠٧]، **وبذلك يكون هناك مجالان للانحراف بالفعل** أحدهما لمعناه والآخر لزمنه المتعارف عليه بصيغته . أما الأول فيدخل ضمن فنون كالتشبيه ، وما عُرف بالاستعارة التبعية . وأما الآخر فيدخل ـ كماسنرى ـ ضمن أساليبَ كالالتفات أو التوسُّع أو الشجاعة فى تناول اللغة ، أو ـ حتى ـ ضمن المجاز .

ونفس القاعدة فى الحروف والأدوات ، والمثل البارز على ذلك أدواتُ الاستفهام وحديثُهم عن المعنى الأصلى الذى تستقل به كل أداةٍ ، ثم ما تخرج إليه من معان أخرى بحكم السياق والاستعمال [٢٠٨].

وهى نظرة ـ أو مسلك ـ ينطبق على بقية حروف المعانى ، فإذا كان لكل

---

(٢٠٧) الإيضاح فى علل النحو للزجاجى ١٩٠ ، والخصائص ٩٨/٣ .

(٢٠٨) من غير العملى بالمرة استعراض كل أقوالهم فى هذا الصدد ، أو حتى أغلبها ، إذ تعرض النحاة وعلماءُ الدراسات القرآنية والبلاغيون واللغويون لهذه الظاهرة : خروج أدوات الاستفهام عن معنى الاستفهام إلى معان أُخرى .
راجع على سبيل المثال عن سيبويه : أثر النحاة فى البحث البلاغى ، ٨٧ ـ ٨٩ ، ٣٤٢
ومن علماء الدراسات القرآنية : الفراء ، راجع معانى القرآن ٢٣/١ ، ٧٢ ، ٨٥ ، ١٦٣ ـ ١٦٥ ، وراجع عنه أيضا : أثر القرآن فى النقد : ٦٠ ، أثر النحاة فى البحث البلاغى ١٣٩ ، ٣٤٢ ، وراجع : مجاز القرآن لأبى عبيدة ٣١/١ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٦٣ ، ١٨٣ ، ١٨٤ .
وراجع : إعراب القرآن ومعانيه للزجاج ق٢ : ١٦٠ ، ١٧٧ . ويجعل ابنُ قتيبة خروج الاستفهام إلى معان أُخرى من (باب **مخالفة ظاهر اللفظ معناه**) ، راجع تأويل مشكل القرآن ٢١٦ ، وراجع عن ابن قتيبة : أثر القرآن فى النقد ١٤٦ ، ١٤٧ ومن اللغويين ابن جنى ، راجع : الخصائص ٤٦٢/٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٢٦٩/٣ . ومن أمثلة تناول البلاغيين راجع : الإيضاح للخطيب القزوينى : ١٣١ ـ ١٤١ ، ويذهب صاحب المطوَّل إلى أن خروج الاستفهام إلى معان أُخرى ـ كالاستبطاء والتعجب والتقرير ـ هو من قبيل المجاز . راجع : أثر النحاة فى البحث البلاغى ٩١ .

حرف معنًى يستقل به فإن مجيئه فى غير هذا المعنى يعدُّ من قبيل المجاز ، أو ـ بعبارة أُخرى ـ يعد انحرافا فى الاستخدام عن المعنى المثالى الأصلى الذى خُصَّ به فى عرف اللغويين . ويمكن أن نجد عُجالةً تصوِّر مسلكهم فى التجوُّز إزاء كل من الأسماء والحروف والأفعال ، فيذكر صاحب (الإشارة إلى الإيجاز) أن العرب « تجوزت ... فى الأسماءِ والحروف والأفعال . **فمن التجوُّز فى الأسماء** : التعبيرُ بالأسد عن الشجاع ، وبالبحر عن الجواد ... وأما الحروف فقد تجوَّزت العرب ببعضها ، وهو أنواع ، أحدها ـ على سبيل المثال ـ (هل) ويتَجوَّز بها عــن الأمر والنفى والتقرير .. النوع الثانى : (همزة الاستفهام) ، ويُتجوَّز بها عن النفى والإيجاب والتقرير والتوبيخ .. النوع الثالث : (فى) وهى حقيقة فى احتواء جِرْمٍ علـى جِرْم ، كقولك (المال فى الكيس) و (زيد فى الدار) .. أو فى احتواء جِرْم على معنى ، كقوله تعالى ـ البقرة ـ ١٠ : ﴿ فى قلوبهـم مرض ﴾ .. والتجوُّز بها أنواع ، أحدها : أن يُجعَل المعنى ظرفا لتعلُّق معنى آخر ، وله أمثلة ، أحدها : قوله تعالى ـ التوبة ـ ٤١ : ﴿ وجاهدُوا بأموالكم وأنفسكُم فى سبيل الله ﴾ جعل سبيلَ الله ـ وهى طاعتُه واجتنابَ معصيتِه ، أو القتالَ فى سبيله ـ ظرفًا لتعلُّق الجهاد ، والجهادُ قائم بالمجاهدين ..

وأما الأفعال فالتجوُّز فيها أنواع ... أحدها : التجوز بالماضى عن المستقبل ... الثانى : التعبير بالمستقبل عن الماضى ... وأما التعبير بالمضارع عن الحال المستمرّة فإنه مجاز أيضًا ، لأنه وُضِعَ للحال والاستقبال ، فكان استعماله فى الأزمان الثلاثة استعمالاً له فى غير ما وُضع له .. الثالث : التجوز بلفظ الخَبَر عن الأمْر .. »(٢٠٩)

---

(٢٠٩) راجع الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز ٢٠ ـ ٢٧ .

وسوف نعرض لمسألة التجوُّز فى الأفعال فى موضع آخر ، وحسبنا أن نشير هنا إلى تردُّد الحديث عما وُضعَتْ له الكلمة ، أو ما هى حقيقة فيه ، سواءٌ الاسمُ أو الحرفُ أو الفعلُ ، باعتبار ذلك دلالةً مثاليةً فيها ، يتم التجوُّز أو الانحراف بالنسبة لها ، بغضّ النظر عن الاصطلاح الذى يُطلَق عليها .

وكما سبق أن ذكرنا فإنَّ منطلقات التجوُّز وأبعادَه إنما تتقرر فى ضوء الحدود التى يُقيمُها منطقُ اللغة ، ويحدِّثنا أبو عبيدةَ فى (مجاز القرآن) عن «مجاز ما جاءَ من لفظ خبَرِ الحيوان والمَوات على لفظ خبر الناس » نحو قوله تعالى ـ يوسف ٤ : ﴿ رأَيتُ أحدَ عَشَرَ كَوْكبًا والشّمسَ والقمرَ رأيتُهُمْ لى سَاجدين ﴾ ، وقوله ـ فصلت ١١ : ﴿ قالتَا أتيْنَا طائعين ﴾ [٢١٠]،وواضح أنَّ ما لفتَ أبا عبيدةَ هو استخدام لفظ السّجود مع كائناتٍ لا تعقل ، ووصفُها بهذا الفعل ، مما دفعه إلى القول بأنه من المجاز . وجاءَ فى (معانى القرآن) للأخفش الأوسط تعقيباً على قوله تعالى ـ القمر ٤٨ : ﴿ ذُوقوا مَسَّ سَقَرَ ﴾ قال : «فجعل المَسَّ يُذاق فى جواز الكلام ، ويُقال : (كيف وجدْتَ طعْمَ الضرب) وهذا مجاز » [٢١١].

وجاءَ الجاحظُ ، وهو فى رأينا متأثّر بالأخفش ، فتحدّث هو أيضًا عن التجوّز فى استعمال مادّتى (أ ك ل) و (ذ و ق) حديثًا أكثر تفصيلا ، ومن أمثلته « قوْل الرجل إذا بالغ فى عقوبة عبده (ذُقْ) و (كيفَ وجدتَ طعمَه) ؟ وقال عزّ وجلَّ ـ الدخان ـ ٤٩ : ﴿ ذُق إنكَ أنتَ العزيزُ الكريم ﴾ » ثم أعقب ذلك بمزيد من الأمثلة على استخدام كلمة الذوق مجازاً ثم قال :

---

(٢١٠) مجاز القرآن ١/ ١٠ ، ١١ .

(٢١١) معانى القرآن للأخفش ٢/ ٤٨٩ .

« وكمـا جوَّزوا لقولهـم (أكَـلَ) وإنما عَضّ ، و (أكَـلَ) وإنّما أفنـى ، و (أكل) وإنما أحَالَه .. جوّزوا أيضًا أن يقولوا : ذُقْتُ ما ليس بَطعم ، ثم قالوا طَعِمْتُ لغير الطّعام»[٢١١م] .

ويعقب أبو بكر بن الأنبارى على قول الشاعر :

يشكو إليَّ جملى طولَ السُّرى   صبرًا جميلاً فكلانَا مبتلَـى

بأنه « جـعل الشكوى للبـعيـر ، ويُروى (طولُ السُّرى) ـ بالرفع ـ على أن الطول هو الذى يشكو الجملَ على المجاز ، لا على الحقيقة » [٢١٢]...

كما يورد قولَ الآخر :

وعرفتُ من شُرُفات مسجدها   حجرَيْن طالَ عليهما الدّهْر

بكيَا الخَلاءَ فقلـتُ إذ بكيَـا   ما بعدَ مثلِ بُكاكُمَا صبْـرُ

ثم يقول : إنه « وصَف بهذه الأفاعيل من لا يفعلُها فعلَ حقيقة ، إنما جوازُها على المجاز والاتّساع » [٢١٣].

والواقع أن القـولَ بمجازية سـجود الشـمس والقـمر والكواكب ، ومجازية وصف المسّ بأنه يُذاق عند الأخفش ، واستعمال الأكل والذوق عند الجاحظ فيـمـا لا يؤكل ولا يذاق ، ووصف الحجـارة بالبكاء عند ابن الأنبـارى يمثّل انعكاسًا دقيقا لاتجاههم فى بحث الألفاظ والدلالات ، من حيث حرَصُوا على التمييز في الأسماء والأفعال والصفات على وجه الخصوص بين مختلف مراتب

(٢١١م) الحيوان ٥ / ٢٨ ، ٣١ .
(٢١٢) الأضداد لأبى بكر بن الأنبارى ١٩٢ .
(٢١٣) المرجع السابق ٢٥٩ .

الكائنات ، فإلى جانب الأسماء ـ وهى متمايزة بالطبع ـ هناك الصفات ، فلا يجب أن يوصَف كائنٌ ، أو يُنسبَ إليه فعلٌ مما يختصّ بكائن آخر ، ويبدو أن بذورَ هذا المنزع تتمثل فى مجموعة المؤلَّفات اللغوية الأُولى ، التى شملت كثيراً من أنواع الكائنات وظواهر الكون .. كالنبات والحيوان والسماء والأرض وخَلْق الإنسان وغير ذلك من المفردات والأطوار ، وهى المؤلفات التى تطورت إلى المعاجم الشاملة ، مما عُرف بمعاجم المعانى مثل (مُتخيَّر الألفاظ) لابن فارس ، وكتاب (التلخيص فى معرفة أسماء الأشياء) لأبى هلال العسكرى ، (وفقه اللغة وسر العربية) للثعالبى و (المخصص) لابن سِيده ، وغيرها .

وإذا كان لكل صنف من الكائنات أسماؤُه وصفاتُه الخاصة ، فإن استخدامَ هذه الأسماء أو الصفات فى وصف صنف آخر يعدُّ ـ ولا شك ـ من قبيل التجوُّز أو التعدِّى على نظام اللغويين فى هذا الشأن ، وهو ما استغله البلاغيون فى إقامة بعض تصنيفات المجاز ، ومن هذا القبيل ما سبق من حديث الأخفش عن مجاز الذَّوْق فى المسِّ ، ومنه أيضا ما سبق الوقوفُ عنده من حديث الجاحظ فى الحيوان عن صور من تصرّف الشعراء فى استعمال (الأكل) و (الذوق) على سبيل المجاز والتشبية [٢١٤] ... إلخ .

ويبدو أنَّ الاعتدادَ بالحدود اللغوية الفاصلة بين الكائنات وبالانحراف عنها فى الاستخدام الأدبى كان وراءَ حديث عبد القاهر أيضاً عن النقل المُفيد وغير المفيد فى الاستعارة . ويتعلق النقلُ غير المفيد بنحو أسماء العضو الواحد مما يختلفُ باختلاف أجناس الحيوان كالشَّفة للإنسان ، والجَحْفَلَة للفرس والمِشْفَر للبعير « فإذا استعملَ الشاعرُ شيئا منها فى غير الجنس الذى وُضع له ، فقد

(٢١٤) الحيوان ٢٣/٥ ـ ٢٨ ، ومن الأبحاث الحديثة راجـع : مقـدمة تحقيق (تلخيص البيان فى مجازات القرآن) للرضى ، والمجازات القرآنية للبصير ٢٢٨ .

استعاره منه ، ونقله عن أصله ، وجازَ به موضعَه .. فهذا ونحوُه لا يفيدُك شيئا .. فلا فرقَ من جهة المعنى بين قوله (من شفتيْه) وقوله (من جحفلتيْه) لو قاله ... وأما المفيد فقد بان لك باستعارته فائدةٌ ومعنى من المعانى .. ومثاله قولنا : (رأيتُ أسداً) وأنت تعنى رجلا شجاعا . فقد استعرتَ اسمَ الأسد للرجل ، ومعلوم أنك أفدْت بهذه الاستعارة ما لولاها لم يحصُلْ لك ، وهو المبالغة فى وصف المقصود بالشجاعة » [٢١٥].

ومن الواضح ارتباطُ بلاغة النقل بحدَّة التجوُّز وتحطيم الحدود اللغوية الفاصلة ، والدليل على ذلك وصفهُ للنقل فى أسماء العضو الواحد بأنه غيرُ مفيد ، على حين أن النقلَ من نوع إلى نوع هو الذى يحقِّق فائدة الاستعارة. وهذا ما سار على أثره السَّكاكى مع فرق بسيط هو تعميم صفة المفيد وغير المفيد على المجاز ككل ، بدلاً من قصرها على الاستعارة[٢١٦].

ومن الطبيعي أن يُثير الحديثُ عن مراتب الكائنات أو أنواعها ، والحدود التى تقيمها اللغةُ بينها - إلى جانب عوامل عقَدية أُخرى - مسألةَ **الفاعل فى المعنى والفاعل النحوى** ، بمعنى الفاعل الذى وقع منه الفعل فى الواقع ، والفاعل الذى أُسندَ إليه الفعل فى اللغة ، ويشير نصٌ من ابن جنى فى (الخصائص) إلى أن هذه المسألة كانت محلَّ جدل فى وقته ، وأن التساؤلَ قد شمل قول النحويين « إن الفاعل رفْعٌ ، والمفعولَ به نصْبٌ ، وقد ترى الأمرَ بضدِّ ذلك ، ألا ترانا نقول (ضُربَ زيْدٌ) فنرفعهُ وإن كان مفعولاً به ، ونقول : (إنَّ زيداً قام) فَنَنْصبهُ ، وإن كان فاعلاً ، ونقول (عجبتُ من قيامِ زيدٍ) فنجرُّه وإن كان فاعلا ... » يقول ابن جنِّى : « ولو بدأ الأمرُ بإحكام الأصل

(٢١٥) الأسرار ٢٩ - ٣١ .

(٢١٦) راجع : مفتاح العلوم ١٧٢ .

لسقطَ عنه هذا الهَوسُ وذا اللَّغْو ، ألا ترى أنه لو عُرِفَ أن الفاعلَ عند أهل العربية ليس كلٌّ من كان فاعلا فى المعنى ، وأن الفاعلَ عندهم إنما هو كلُّ اسم ذكرتَه بعد الفعلِ ، وأسندتَ ونسبتَ ذلك الفعلَ إلى ذلك الاسم ، وأن الفعلَ الواجبَ وغيرَ الواجب فى ذلك سواءٌ .. لسقط سؤالُ هذا المضعوفِ السؤال ، وكذلك القول على المفعول إنه إنما يُنصب إذا أُسند الفعل إلى الفاعل فجاءَ هو فضلة » (٢١٧) .

ويبدو أن النحاةَ واللغويين قد وسَّعوا نظرتَهم وبسطوا من منطقهم ليشمل الصيغَ الملائمة لموقع إعرابىٍّ معين ، وكذلك الصيغ الصالحة لمواقع معينة من الإسناد ، وقد حرَصُوا فى البداية على تأويلها أو تخريجها على محمل مثالىٍّ مستعينين بالتقدير ، فوقف الفرَّاءُ عند قوله تعالى – هود ٤٣ – ﴿ لا عاصِمَ اليومَ مِنْ أمْرِ الله ﴾ وقال: « كأنك قلتَ (لا معصومَ اليومَ من أمر الله) ... ولا تنكرَنَّ أن يخرج (المفعول) على (فاعل) ألا ترى قوله تعالى الطارق ٦ : ﴿ من ماءٍ دافق ﴾ فمعناه – والله أعلم – مدفوق ، وقوله تعالى الحاقة ٢١ : ﴿ فى عيشة راضية ﴾ معناها : مرضية ، وقال الشاعر :

دَعِ المكارمَ لا ترحلْ لِبُغْيَتِها   واقْعُد فإنَّك أنتَ الطَّاعِمُ الكَاسِى

معناه : المكسوُّ » (٢١٨) .

كذلك أورد أبو عُبَيْدَة قولَه تَعالى – يونس ٦٧ – ﴿ والنَّهارَ مبصرًا ﴾ وقال : « مجازُه مجازُ ما كان العملُ والفعلُ فيه لغيره ، أى يُبصَرُ فيه ، ألا ترى أن البصرَ إنما هو فى النهار ، والنهارُ لا يبصر كما أنَّ النَّوْمَ فى الليل ، ولا ينام

---

(٢١٧) الخصائص ١/١٨٤ ، ١٨٥ .

(٢١٨) معانى القرآن للفراء ٢/١٥ ، ١٦ .

الليلُ، فإذا نيمَ فيه قالوا (ليلُه نائمٌ ونهارُه صائمٌ) ، قال جرير :

لقد لُمتنَا يا أُمَّ غيْلانَ فى السُّرَى ونمتِ وما ليلُ المَطىِّ بنائم » [219].

كما جعلَ ابنُ فارس من سُنَن العرب (وصفُ الشيء بما يقعُ فيه ، أو يكونُ منه) « كقولهم (يومٌ عاصفٌ) المعنى : عاصف الريح ... ومثله (ليلٌ نائم) و (ليلٌ ساهرٌ) لأنه يُنام فيه ويُسهر » [220].

وذكر مكّى بنُ أبى طالب قولَهم (نهارُك صائم وليلُك نائم) وقال : «أخبرتَ عن النهار بالصوم لأنه فيه يكون ، وأخبرتَ عن الليل بالنوْم لأنه فيه يكون ، ومنه قوله تعالى ـ سبأ٣٣ ـ ﴿ بل مكرُ الليلِ والنهار ﴾ أُضيف المكرُ إلى الليل والنهار وهما لا يمكران ، إلا أن المكرَ يكون فيهما من فاعلِهما ، فأُضيف المكر إليهما اتِّساعا .. » [221].

فإذا جاءَ عبدُ القاهر رأيناه يتلقَّف الظاهرةَ ويخرجُها تمامًا من إطار اللغة العادية ليقيمَ التقابلَ على أشُدِّه بين إسناد يراعى فكرةَ الفاعل فى المعنى وإسنادٍ يكتفى بمراعاة الفاعل فى النحو ، حيث يقال بالمجاز فى الإثبات للمفارقة بين واقع القول ، وما يجب أن يكون . فإذا قال الشاعر :

أشابَ الصَّغيرَ وأفْنى الكبيـ ـرَ كرُّ الغَداة ومرُّ العَشىِّ

قيل بوقوع المجاز « فى إثبات الشّيْب فعْلاً للأيام ولكرِّ الليالى ، وهو الذى أُزيلَ عن موضعه الذى ينبغى أن يكون فيه ، لأن من حق هذا الإثبات ... ألا يكون إلا مع أسماء الله تعالى » [222]، ثم صرَّح بأن « الإضافةَ فى الاسم

(٢١٩) مجاز القرآن ٩٦/٢ .

(٢٢٠) الصاحبى ٣٦٨ .

(٢٢١) مشكل إعراب القرآن ٤٤٦ .

(٢٢٢) الأسرار ٣٤٢ ، ٣٤٣ .

كالإسناد في الفعل ، فكل حكم يجب في إضافة المصدر من حقيقة أو مجاز فهو واجب في إسناد الفعل » (٢٢٣) . كما صرح بأن « الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلك لها عن معناها كما مضى ، فقد توصف به لنقلها عن حكم كان لها إلى حكم ليس هو بحقيقة فيها ، ومثال ذلك أن المضافَ إليه يكتسي إعرابَ المضاف في نحو قوله تعالى يوسف ٨٢ : ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ ، والأصل ﴿ واسْأَلْ أهلَ القرية ﴾ ، فالحكم الذي يجب للقرية في الأصل وعلى الحقيقة هو الجر ، **والنصب فيها مجاز** ، وهكذا قولهم (بنو فلان تطؤهم الطريق) يريدون (أهل الطريق)، الرفع في الطريق مجاز لأنه منقول إليه عن المضاف المحذوف الذي هو الأهل ، والذي يستحقه في أصله هو الجر » (٢٢٤) .

وحديثُ الخطيب القزويني عن المجاز العقلي واضحٌ في فكرة تخطّي الحدود الواجبة في الإسناد من حيث علاقةُ الملاءمة بين المسند إليه والمسند ، فقال إن المجازَ العقليَّ « هو إسنادُ الفعل أو معناه إلى مُلابسٍ له ، غيرِ ما هوَ لَهُ بتأوُّلٍ . وللفعل مُلابَساتٌ شتَّى .. يُلابسُ الفَاعلَ والمفعولَ به والمصدرَ والزمانَ والمكانَ والسَّبَبَ . فإسْنَادُهُ إلى الفَاعلِ ـ إذا كان مبنيًا لَهُ ـ حقيقةٌ كما مرَّ ، وكذا إلى المفعول إذا كان مبنيًا له ... وإسنادُه إلى غيرهما ـ لمضاهاته لما هو له في ملابسة الفعل ـ مجاز ، كقولهم في المفعول به (عيشةٌ راضيَةٌ) و (ماءٌ دافقٌ) ، وفي عكسه (سيْلٌ مفعَمٌ) وفي المصدر (شِعرٌ شاعرٌ) وفي الزمان (نهارُه صائمٌ) و (ليْلُه قائمٌ) وفي المكان (طريقٌ سائرٌ) و (نهرٌ جارٍ) وفي السبب (بنى الأميرُ المدينةَ) » (٢٢٥) .

---

(٢٢٣) الأسرار ٣٥١ .
(٢٢٤) الأسرار ٣٨٣ .
(٢٢٥) الإيضاح للقزويني ٢١ ، ٢٢ .

وواضحٌ أنَّ مركز الانطلاق ـ وفقا لتصوُّرهم ـ هو المسند ، وأن العاملَ في الحكم بحقيقيَّة الإسناد أو مجازيته هو المسندُ إليه الذى يعلّق به هذا المسند ، فإذا توافرتْ شروط الملاءمة بينهما من حيث المعنى قيل بحقيقيَّة الإسناد ، وإذا لم تتحققْ هذه الشروط ـ رغمَ صحة العبارة من الوجهة النحوية ـ قيل بمجازيته ، نظرا لما يكون عليه التركيب ـ بناءً على هذه النظرة ـ من انحراف ، « **فكل هيئة تركيبية وُضعت** [كما جاءَ في (شرح عضُد الملّة على مختصر ابن الحاجب)] بإزاءِ تأليفٍ معنوى ، فإذا كانت إحدى هذه الهيئات موضوعةً لملابسة الفاعلية ، ثم استعملت لملابسة الظرفية ونحوها ، كان ذلك مجازًا ، وذلك نحو : (صام نَهاره) و (قام ليلَه) » (٢٢٦).

* * *

ولنأخذ مجموعةً أُخرى من المقولات ، وهى ما يطلق عليه (مباني التصريف) وتشمل : الشّخْصَ والعددَ والنوعَ ، والتعيين ، وتتعلق المقولة الأُولى بضمائر التكلُّم والخطاب والغيبة ، والثانية بالإفراد والتثنية والجمع ، والثالثة بالتذكير والتأنيث ، والرابعة بالتعريف والتنكير (٢٢٧). فنجد أن البلاغيين قد استغلُّوا المقولات الثلاثَ الأُولى ـ على الأقل ـ من زاوية وجوب المطابقة فيها ، ليقيمُوا فوق حطام هذه المطابقة أبنيةً أُطْلقَ عليها عديدٌ من الأسماء ، مثل (الالتفات) ، (التّوسُّع) ، (شَجَاعة العربية) ، (الخروجُ على خلاف مقتضَى الظاهر) أو (المجاز) .. إلخ .

فقد استغل البلاغيون حديثَ النحاة في وجوب المطابقة بين الضمائر ،

---

(٢٢٦) راجع : شرح عضد الملة على مختصر ابن الحاجب ٤٩ .

(٢٢٧) راجع : اللغة العربية ـ تمام حسان ١٣٣ .

وأقاموا فوقه حديثهم فى الالتفات ، وهناك من يعزو إطلاقَ الاصطلاح إلى الأصمعى (٢٢٨). غير أن هذه مسألة جانبية فيما نحن بصدده ، فإنَّ ما يعنينا هو ارتباطُ الحديث عن هذا الفنّ بالنظر إليه على أنه انحراف - بشكل ما - عن أُسلوب آخر كان يمكن أن يستمر عليه الكلام . وهو ما ينطبق على الالتفات، سواءٌ فى ذلك الحديثُ الساذجُ الذى يُعزَى إلى الأصمعى حين أنشد بيت جرير :

أتنسَى إذْ تودِّعُنا سُلَيْمَى
بعُود بَشامةٍ ، سُقِىَ البَشَامُ

ووصْفُه بأنه من (التفاتاته) وقال إنك « تراه مقبلا على شعره ، ثم التفت إلى البَشام فدعَا له » (٢٢٩) ، أو فى أخصِّ تعريفاته التى انتُهِىَ إليها ، وهو نقلُ الكلام من أحد أساليب التكلُّم أو الخطاب أو الغيبة إلى أُسلوب آخر .

غيرَ أن الخروجَ على نظام المطابقة فى الضمائر يتركز - بالطبع - فى المفهوم الأخير ، وهو ما نجد بداياته منذ القرن الثانى عند الفرَّاء (٢٣٠) ، وأبى عُبَيْدةَ - الذى تحدث فى (مجاز القرآن) عن تحول الخطاب من الشاهد إلى الغائب ، ومن الغائب إلى الشاهد (٢٣١)- ومروراً بالقرن الثالث عند ابن قتيبة(٢٣٢)، والمبرِّد (٢٣٣) ، وابن المعتز (٢٣٤)، ثم القرن الرابع عند ابن وهب

---

(٢٢٨) البلاغة تطور وتاريخ - شوقى ضيف ٣٠ .
(٢٢٩) الصناعتين ٤٠٧ ، وحلية المحاضرة ٤٢ .
(٢٣٠) معانى القرآن للفرّاء ٥٤/١ ، ١٦٥ .
(٢٣١) مجاز القرآن ١١/١ ، ١٩ .
(٢٣٢) راجع : تأويل مشكل القرآن ٢٣٣ ، وأثر القرآن فى النقد ١٤٨ .
(٢٣٣) الكامل ٣٠/٢ وأثر النحاة ٢٠٢ ، ٢٠٣ .
(٢٣٤) راجع : البديع ٥٨ ، ٥٩ وبلاغة أرسطو بين العرب واليونان لإبراهيم سلامة ١٤٢ .

فى (البرهان) ـ وقد سَمَّى بحثه (الصَّرْف) [٢٣٥] ـ وابن جنى [٢٣٦] وابن فارس فى (الصاحبى) [٢٣٧]، ثم فى (فقه اللغة) للثعالبى[٢٣٨] ، ليستمرَّ بعد ذلك عند الزمخشرى والسكاكى وابن الأثير والعلوى صاحب (الطراز) والزركشى فى (البرهان) وغيرهم [٢٣٩].

وقد يكون من المفيد فى إدراكِ مدى وَعْيِ البلاغيين بتجاوُزِ المعايير المثالية عند النحاة فى موضوع مثل الالتفات أن نقف عند إحدى صوره بالذات وهى التى يُنسب القولُ بها إلى السّكاكى ، وهى التعبيرُ بأحد الأساليب الثلاثة عما كان مقتَضَى الظاهر أن يعبَّر عنه بغيره منها ، فإذا قال علقمةُ بنُ عَبَدَةَ :

* طَحَا بكَ قلبٌ فى الحِسان طَروبُ *

عُدَّ فى قوله (بكَ) التفاتٌ ، ليس بالنسبة لأُسلوب سابقٍ مخالف ، وإنما بالنسبة لما كان ينبغى أن يكونَ عليه الحديث من التعبيرِ بضمير المتكلم لا المخاطب ، وكذلك الأمر بالنسبة لامرئ القيْس فى قوله :

* تَطَاوَلَ ليلُكَ بالأثمد *

هو أيضا التفاتٌ عما كان ينبغى فى ظاهرِ الكلام من سَوْق الحديث بلسان المتكلم [٢٤٠]، أى أنَّ السَّكَّاكيَّ لا يقتصر ـ فى الأصل الذى يُنحرَف عنه ـ

(٢٣٥) البرهان ١٥٢ .
(٢٣٦) المحتسب ١/١٤٥ .
(٢٣٧) الصاحبى ٣٥٦ ـ ٣٦٠ .
(٢٣٨) فقه اللغة ٣٣٧ ، ٣٣٨ .
(٢٣٩) راجع : على التوالى : الكشاف ١/١١ ، ١٢ ـ والمفتاح ٩٥ ، المثل السائر ٢/٤ ، ٥ ـ الطراز ٢/١٣٥ ، ١٣٦ ـ البرهان للزركشى ٣/٣١٤ ، ٣١٥ وراجع أيضا : الإيضاح للقزوينى ٧١ .
(٢٤٠) راجع مفتاح العلوم ٩٥ والإيضاح للقزوينى ١٧١ .

على ما يمثّله ظاهر العبارة بمخالفة ضمير لاحق لضمير سابق عليه مذكورٍ فى الكلام وإنما يوسع دائرةَ النمط لتشمل هذا البعد المستتر الباطن للّغة ، البعد المعتمد على التقدير ، أيضًا .. إمعانا فى تسجيل الخلاف ، وتعميق فَجوة الانحراف بين المقولة النحوية والأُسلوب البليغ .

وهذا ما يكشف عنه تحليل السبكى لفكرة السكاكى ـ والتعليق لا يزال على قول علقمة (طحَا بك ... تكلِّفُنى ليْلَى ..) ـ يقول السّبكى : « وفى قوله (طَحَا بكَ) ـ على رأى السكاكى ـ جرَّد من نفسه حقيقةً مثّلها وخاطبها ، فالضميرُ واقع فى محله ، فهو التفات وتجريد ، وعلى رأى غيره هو تجريد فقط ، وفى قوله (تكلِّفُنى) التفاتٌ على القولين .. وبهذا علمنا أن الالتفاتَ فى (بكَ) ـ على رأى السكاكى ـ أوضحُ من الالتفات الذى فى (تكلفنى) على قولهما ، لأن فى (بكَ) خروجًا عن ضمير المتكلّم إلى شيء لا وجودَ له بالكلية ، وفى (تكلفنى) خروج عن الحقيقة المجرَّد عنها ، فهو عدولٌ إلى الأصل ، و (بك) عدول إلى الفرع ، والعدول إلى الفرعِ أبلغُ من العدول إلى الأصل » [٢٤١].

من هنا كان ذهاب البعض من شراح التلخيص إلى القول بأنه « لا يكفى فى تحقُّق الالتفات مجردُ تعبيرٍ مخالفٍ لتعبير آخر عن المعنى ، لأن ذلك قد يكون على حسَبِ ما يناسب سوْقَ الكلام ، فلا يكون من الالتفات فى شيء ،

---

(٢٤١) السبكى ٤٧٢/١ ـ ٤٧٤ شروح . ومقصود كلام السّبكى المبنى على الرأى المنسوب للسّكاكى أن الضمير الأصلى فى هذه الأبيات هو ضمير التكلّم ، على أساس صدورها عن شخص الشاعر المتكلّم ، فاستخدام ضمير المتكلم ـ الياء فى (تكلّفنى) رجوع إلى الأصل الذى هو التكلّم ، فى حين أن ضمير الخطاب ـ الكاف فى (بكَ) ـ ليس له أى أساس فعلىّ فى الموقف ، ولذلك عُدّت درجة الانحراف باستخدامه أكبر من الانحراف باستخدام ضمير التكلّم .

بل لا بد ـ بعد مخالفة التعبير الثانى للأول مع اتّحاد المعنى ـ من كون الثانى جاريًا على خلاف ظاهر سوْق الكلام ، بأن يكون على خلاف ما يرتقبه السامع » [٢٤٢] .

وهو احتراز يتمشى مع النظرة العامة إلى لغة الأدب من جهة ، وإلى الأساليب التى تقوم عليها هذه اللغة باعتبارها انحرافا عن النمط المثالى من جهة أُخرى ، وهذا ما جعل البعضَ يُدخلون الحديث فى الالتفات ضمن (شجاعة العربية) ـ المبحث الذى بدأه ابنُ جنى ، والذى سجَّل فيه كثيراً من صور الجرأة على النظام النظرى للغة ـ وهذا ما ذهب إليه كلٌّ من صاحب (الجامع الكبير)[٢٤٣] وصاحب (جوهر الكنز) [٢٤٤]، كما صرح العَلَوى فى (الطراز)[٢٤٥] بأنّ (الالتفات) قد يُلَقَّبُ (شجاعة العربية) ، على حين يذهب القاضى التَّنُوخى فى (الأقصى القريب) إلى اعتبار الالتفات من قبيل التوسُّعات فى اللغة [٢٤٦] .

وقد تحدثوا كثيراً فى بلاغة الالتفات ، وتأرجح حديثهم فى تعليلها بين عامل التنوع ونقل المستمع من أُسلوب إلى أُسلوب تَطْرِيةً لنشاطه ، وبين القول بأنّ من الصعب حصرَ مزاياه ، كما أنه من غير الممكن ، ولا المعقول تحديدُها بتجديد نشاط السامع ، لأن فوائدَه تتنوَّع بتنوع المواقع والمناسبات .

وقد تزعم الزمخشرى القولَ بالسبب الأول .. « فإن قلتَ : ما فائدة صرْف

---

(٢٤٢) المغربى ، مواهب الفتاح ـ شروح ـ ٤٦٥/١ ، ٤٦٦ .
(٢٤٣) الجامع الكبير ٩٨ .
(٢٤٤) جوهر الكنز ١١٩ .
(٢٤٥) الطراز ١٣١/٢ .
(٢٤٦) الأقصى القريب ٤٤ .

الكلام عن الخطاب إلى الغيبة ؟ قلت : المبالغة »[247] « ولما فى طريقة الالتفات من البلاغة »[248] « وهو فنٌّ من الكلام جزلٌ ، فيه هزٌّ وتحريك من السامع.. وهكذا الافتنان في الحديث والخروج فيه من صنف إلى صنف»[249]، لأن الكلام إذا نُقِلَ من أُسلوب إلى أُسلوب كان ذلك أحسنَ تطْريةً لنشاط السامع وإيقاظا للإصغاء إليه من إجرائه على أُسلوب واحد » [250].

وذهب ابن الأثير إلى رفض فكرة الزمخشرى فى تنويع الأُسلوب تطريةً لنشاط السامع ، وقال : « ليس الأمر كذلك ، لأن الانتقالَ من أُسلوبٍ إلى أُسلوب إذا لم يكن إلا تطْريةً لنشاط السامع وإيقاظا للإصغاء إليه فإن ذلك دليلٌ على أن السامع يملّ من أُسلوب واحد فيُنتَقَل إلى غيره ليُحدثَ نشاطا للاستماع ، وهذا قدحٌ فى الكلام لا وصْفٌ ، لأنه لو كان حسَنا لَما مُلَّ ، ولو سلَّمنا إلى الزمخشرى ما ذهب إليه لكان إنما يوجد ذلك فى الكلام المطوَّل، ونحن نرى الأمرَ بخلافِ ذلك .. ومفهومُ قول الزمخشرى فى الانتقال من أُسلوبٍ إلى أُسلوب إنما يَستعمل قصْدا للمخالفة بين المنتقَلِ عنه والمنتقَلِ إليه ، لا قصدا لاستعمال الأحسن ، وعلى هذا فإذا وجدْنا كلاما قد استُعْمِل فى جميعه الإيجازُ ولم ينتقَلْ عنه ، أو استعملَ فيه جميعه الإطناب ولم ينتقَلْ عنه، وكان كلا الطرفين واقعًا فى مَوْقعه ، قلنا : هذا ليس بحسَن ، إذْ لم يُنتقَلْ فيه من أُسلوب إلى أُسلوب » ويرى ابن الأثير « أنَّ الانتقالَ منَ الخطاب للغيبة أو من الغيبةِ إلى الخطاب لا يكون إلا لفائدة اقتضته ، وتلك الفائدةُ أمرٌ وراء

---

(247) الكشاف 266/2 .

(248) الكشاف 131/2 .

(249) الكشاف 67/1 .

(250) الكشاف 12/1 ، وراجع : الإيضاح للقزوينى 73 ، والطراز 133/2 .

الانتقال من أسلوب إلى أُسلوب ، غير أنها لا تُحَدُّ بحدٍّ ، ولا تضبط بضابط .. فحينئذ علمنا أن الغرضَ الموجبَ لاستعمال هذا النوع من الكلام لا يجرى على وتيرة واحدة ، وإنما هو مقصورٌ على العناية بالمعنى المقصود ، وذلك المعنى يتشعب شعَبا كثيرة لا تنحصر ، وإنما يؤتى بها على حسَبِ الموضع الذى ترد فيه » (٢٥١) . وهو رأى يعود ـ فى الواقع ـ إلى ابن جنى الذى صرَّح بأنه «ليس ينبغى أن يُقْتَصَرَ فى ذكر علة الانتقال من الخطاب إلى الغيبة ومن الغيبة إلى الخطاب بما عادةُ توسُّط أهل النظر أن يفعلوه ، وهو قولهم : إن فيه ضربًا من الأتّساعِ فى اللغة لانتقاله من لفظ إلى لَفْظ ، هذا ينبغى أن يُقال إذا عَرِىَ الموضعُ من غرضٍ معتمَد وسرٍّ على مثله تنعقد اليد »(٢٥٢) .

وقد كرّر الرأى نفسه فى تعقيبه على بيت عنترة :

شطّتْ مزارَ العاشقين فأصبحتْ عَسِرًا علىّ طلابُكِ ابنةَ مَخْرِمِ

قال « وكما بالغَ فى ذكر استضراره خاطبها بذلك لأنه أبلغ ، فعدلَ عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب ، فقال (طلابُكِ) فافهم ذلك ، فإنه ليس الغرضُ ، فيه وفى نحوه السعة فى القول ، لكنْ تحت ذلك ونظيره أغراض من هذا النحو فتفطّنْ لها » (٢٥٢م) .

والواقع أن التوسّعَ فى الحديث عن وظائف الالتفات ليس هدفا أساسيًا فى هذا السياق ، وإنما الهدفُ الأساسىّ هو التأكيد على تلمُّس الناقد العربىّ لكل صُوَر المخالَفة لعناصر النظام اللغوى فى صورتها المثالية ، والنظر إلى هذه المخالفات على أنها انحرافاتٌ مقصودةٌ بُغيةَ تحميل النصّ الأدبىّ بدلالاتٍ ما كان ليحملَها لولا وقوعُ هذه الانحرافات ، وهذا ما يُؤَكّدُه ابنُ جنّى فى موضع آخر من

---

(٢٥١) المثل السائر ٢/٥ .
(٢٥٢) المحتسب ١/١٤٥ .
(٢٥٢م) المحتسب ٢/٢٣١ .

(المحتسب) ، وذلك بمناسبة قراءة الحسَن ـ البقرة ٢٨١ ـ ﴿ واتّقُوا يومًا يُرجَعُون فيه ﴾ بياءٍ مضمومة .

« قال أبو الفتْح : فيه أنه ترك الخطابَ إلى لفظ الغيبة ، كقوله تعالى ـ يونس ٢٢ ـ ﴿ حتى إذَا كُنتُمْ فى الفُلْك وجرْينَ بهم بريحَ طيّبة ﴾ . غير أنه تصوّر فيه معنًى مطروقا فَحمل الكلام عليهَ ، وذلك أنه كأنه قال : واتّقوا يومًا يَرجع فيه البشرُ إلى الله ، فأضمر على ذلك فقال : ﴿ يُرجَعُون فيه إلى الله ... ﴾ وكأنه ـ والله أعلم ـ إنما عَدلَ فيه عن الخطاب إلى الغَيْبة فقال : يرجعون بالياء رِفْقًا من الله سبحانه بصالحى عباده المطيعين لأمره .

وذلك أن العودَ إلى الله للحساب أعظمُ ما يخوِّفُه ويَتوعَّد به العباد ، فإذا قُرِئَ : (تُرجعون فيه إلى الله) ، فقد خُوطبوا بأمرٍ عظيم يكاد يستهلك ذكره المطيعين العابدين ، فكأنه تعالى انحرف عنهم بذكر الرّجعة فقال : يُرجَعُون فيه، فصار كأنه قال : يُجازَوْنَ ، أو يُعاقَبُون ، أو يُطالبون بجرائرهم فيه ، فيصير محصولُهُ من بعد ، أى : فاتقوا أنتم يا مطيعون يومًا يعذّب فيه العاصون » (٢٥٣) .

وهو صريح فى تسمية العُدول عن ضمير إلى ضمير آخر انحرافًا ، كما أنّ من الواضح تمامًا عنده قياسَ هذا الانحراف ، أو تسجيلَه ، بالنظر إلى قواعدِ اللغة المعتمدةِ فى مستواها المثالىّ .

وقد جمع الزركشى فى كلامه عن قيمة أسلوب الالتفات بين كلا الجانبين ، أى بين القول بفوائد عامّة تتحقق فى كلّ ظواهر هذا الأسلوب ، والقول بفوائدَ خاصّة بحسبِ مَحالّه ومواقع الكلام وما يقصده المتكلم فى كل موقع (٢٥٤) .

وإذا كان الانتقال من أحد أساليب التكلُّم أو الخطاب أو الغيبة إلى غيره هو

---

(٢٥٣) المحتسب ١ / ١٤٥ .

(٢٥٤) البرهان للزركشى ٣/٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ .

أخصُّ معانى الالْتفات ، فإن هناك من توسَّعُوا فى معناه **ليشمل صُوَرًا من الانحراف فى مَقُولاتٍ لُغَوِيَّة أُخرى ، كالعدد مثلا** ، وهو - كما يقول تمَّام حسَّان : من الصيغ الصرفية التى تُلتزَم فيها المطابقة ، إذ إنه « يميز بين الاسم والاسم ، وبين الصِّفة والصفة ، وبين الضمير والضمير ... ومن هنا يتطابق الاسمُ والاسم ، والصفة والصفةُ والاسم والصفة والضمير المبتدأ وإسناد الفعل الذى فى جملة خبره من حيث الإفراد والتثنية والجمع ، ثم ما يعود على كل ذلك من الضمائر يكون مطابقا له فى العدد » (٢٥٥)، وهذا بطبيعة الحال هو الموقف المثالى فى نظر اللغويين ، أما النقاد والبلاغيون فقد أباحوا لأنفسهم استخدام وقبول اللفظ الدال على أى من الإفراد والتثنية والجمع مكانَ الآخر ، وصرَّحَ بعضُهم بدخول ذلك فى الالتفات (٢٥٦). وحدَّدَ كلٌّ من السُّبكى والزَّرْكَشى الأقسام الناتجةَ عن هذا النوع من الانتقال بستَّة أقسام هى : الانتقال من خطاب الواحد لخطاب الاثنين ، ومن خطاب الواحد إلى خطاب الجمع ، ومن الاثنينَ للواحد ، ومن الاثنين للجمع ، ومن الجمع إلى الواحد ، ومن الجمعَ إلى التثنية . وجعلا البحث فيها « مما هو قريب من الالتفات وليس منه »(٢٥٧).

غير أن هذا التصنيف لا يُقلِّلَ من صفةَ الانحراف عن النمط المثالى فى هذا الضرب من الأساليب . والدليل على ذلك عَدُّه من المجاز عند أبى عبيْدَة ، وذلك فى حديثه عن « مجاز ما جاءَ لفظُه لفظَ الجميع ووَقَع معناه على الاثنين » (٢٥٨)، أو « مجاز ما جاءَ من لفْظ الاثنين ثم جاء لفظُ خبرهما على لفظِ خبرِ الجميع»(٢٥٩)، أو « مجاز ما جاءَ لفظُه لفظَ الجميع ... ووَقَع معنى

(٢٥٥) تمام حسان - اللغة العربية ٢١٢ .

(٢٥٦) الجامع الكبير ١٠١ .

(٢٥٧) عروس الأفراح ٤٧٩/١ ، ٤٩٢ - شروح ، والبرهان للزركشى ٣٣٤/٣ ، ٣٣٥ .

(٢٥٨) مجاز القرآن ١٨/١ .

(٢٥٩) مجاز القرآن ١٠/١ .

هذا الجميع على الواحد » [٢٦٠]. أما ابنُ قتيبة فقد تناول نفسَ المبحث في (باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه) ليحدثنا عن « الجمْع الذى يراد به واحد واثنان»[٢٦١]، أو عن مخاطبة الواحد بلفظ الجميع [٢٦٢]، أو وصف الواحد بالجمع[٢٦٣] أو أمر الواحد والاثنين والثلاثة فما فوقَ أمْرَ الاثنين [٢٦٤]. وبالمثْل يحدثنا معاصره المبرد فى كتاب (ما اتفق لفظُه واختلفَ معناه) عن إطلاق لفظ الجميع على المفرد والمثنّى [٢٦٥]. وفى القرن الرابع يحدثُنا ابنُ جنى فى (الخصائص) عن إفراد الجمع وجمع المفرد وتثنيته وذلك ضمن صور (الحمل على المعنى) الذى هو من (شجاعة العربية) [٢٦٦].

وقد ربط ابنُ جنى بين هذا الأُسلوب و « قوة اعتقادهم [يعنى العرب] أحوالَ المواضع ، وكيفَ ما يقعُ فيها » وقد أورد بيت ذى الرمة :

ومَيَّةُ أحسنُ الثَّقلَيْن وجْهًا وسالفـةً وأحسنُـهُ قـذَالا

وهو كما يقول « من (باب الواحد والجماعة) .. ألا ترى أن الموضعَ موضعُ جمْع ، وقد تقدّم فى الأول لفظُ الجمْع ، فتُركَ اللفظُ وموجبُ الموضع إلى الإفراد ، لأنه مما يؤْلَفَ فى هذا المكان » . ثم يقرر « أن العربَ إذا حَملَت على المعنى لم تكد تُراجعُ اللفظ » [٢٦٧]، أما ابن فارس فقد أدخل هذه الأساليب ضمن ما سمّاه بسُنن العرب فى كلامها ، والتى ذكر منها : (الجمْع يُراد

---

(٢٦٠) مجاز القرآن ٩/١ ، ١٠٨ .

(٢٦١) تأويل مشكل القرآن ٢١٨ .

(٢٦٢) تأويل مشكل القرآن ٢٢٦ .

(٢٦٣) تأويل مشكل القرآن ٢٢٠ .

(٢٦٤) تأويل مشكل القرآن ٢٢٤ ، وراجع أثر القرآن فى تطوّر النقد العربى ١٤٨ .

(٢٦٥) أثر القرآن فى تطوّر النقد العربى ١٨٨ .

(٢٦٦) الخصائص ٤١٩/٢ ـ ٤٢٣ . وينظر المحتسب أيضاً ١٤٥/١ .

(٢٦٧) الخصائص ٤١٩/٢ ـ ٤٢٠ .

به واحدٌ واثنان) [٢٦٨]، و (نسبة الفعل إلى أحد اثنيْن وهو لهما) [٢٦٩]، و(مخاطبة الواحد خطابَ الجَمْع) أو (مخاطبة الواحد بلفظ الجَمْع) [٢٧٠]، و (وصْف الجميع بصفَة الواحد) ، وكذلك (الإخبار عن الجماعتين ، أو عن الجماعة والواحد بلفظ الاثنينَ) [٢٧١]، و(أمر الواحد بلفظ أمر الاثنين ، ونسبة الفعل إلى اثنين وهو لأحدهما) و (نسبة الفعل إلى الجماعة وهو لواحد منهم) [٢٧٢]. ومن الطريفَ أن نجد عنده فى هذه القضية إدراكًا كافيا لكل من المستويين ـ المستوى المثالى النحوى ومستوى الانحراف عن هذا المثال ـ وذلك فيما صرح به من أن « الرتبَ فى الأعداد ثلاثٌ : رتبةُ الواحد ورتبةُ الاثنين ورتبةُ الجماعة ، فهى التوحيد والتثنية والجمع ، لا يزاحم فى الحقيقة بعضُها بعضا ، فإن عُبِّر عن واحد بلفظ جماعة وعن اثنين بلفظ جماعة فذلك كله مجازٌ ، والتحقيق ما ذكرناه »[٢٧٣] .

ومن هنا كان وصفُ الزّمخشرى لبعض نماذج هذا الأُسلوب بأنها « من الاتساعات فى اللغة التى لا يكاد الحاصِر يحصُرهَا » [٢٧٤]، وهى كذلك عند القاضى التنوخى [٢٧٥]، وقد جعلها البعضُ من قبيل إتيان الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ، ذهب إلى ذلك السُّبكى فى (عروس الأفراح) وقال إنها مما أهمله صاحب التلخيص [٢٧٦]، كما فرّق بين الانتقال من خطاب الواحد أو

---

(٢٦٨) الصاحبى ٣٤٩ .
(٢٦٩) الصاحبى ٣٦٢ .
(٢٧٠) الصاحبى ٣٥٥ ، ٣٥٣ بنفس الترتيب .
(٢٧١) الصاحبى ٣٥١ ، ٣٥٤ .
(٢٧٢) الصاحبى ٣٦٣ ، ٣٦١ بنفس الترتيب .
(٢٧٣) الصاحبى ٣٠٧ .
(٢٧٤) الكشاف ٦٤/١ .
(٢٧٥) الأقصى القريب ٤٦ .
(٢٧٦) السبكى ـ شروح ـ ٤٩١/١ ، ٤٩٢ .

الاثنين أو الجمع إلى خطاب الآخَر ، وبين التعبير بواحد من المفرد والمثنى والمجموع والمرادُ الآخرُ ، والفرق عنده أن الأول لم يعبَّر فيه بمفردٍ عن جمع أو تثنية ولا عكسه ، بل استُعمل كلٌّ في معناه ، ثم انتُقِلَ عنه إلى غيره ، وأما الآخر فيعبَّر فيه بأحد الأساليب الثلاثة وأُرِيدَ غيرُهُ ، وهى على أى حال تفرقةٌ أقربُ إلى أن تكون شكليةً ، خاصة إذا تذكرْنا قيامَ كل من هذين الجانبين على الخروج على عنصر المطابقة .

ومن المقولات اللغوية التى تشملها صفةُ المطابقة ، والتى قَبل **البلاغيون بما يخالفها قضيةُ التذكير والتأنيث ، خاصّةً فى الصفة والفعل ،** فقد سجَّلُوا كثيراً من النصوص التى ذهب أصحابُها إلى تذكير المؤنث وتأنيث المذكَّر ، ويوردُ المبرِّد قولَ ذى الرُّمَّة فى مدح بلال بن أبى بُردة :

مِنَ آلِ أبى مُوسَى ترَى القومَ حوْلَهُ
كأنهم الكِرْوانُ أبصَرْن بازِيَا

قال المبرد : « فقال (ترَى) ولم يقل (تَرَيْنَ) وكانت المخاطبةُ أولاً لامرأةٍ ، ألا تراه يقول :

وما كنتُ مذْ أبصرْتِنِى فى خُصومة
أُراجعُ فيها يا ابنَةَ الخَيْرِ قاضيا

ثم حوَّلَ المخاطبةَ إلى رجلٍ ، والعربُ تفعل ذلك » . ثم أورد بعد ذلك قولَ الشاعر :

وترَى العواذلَ يبتَدِرْنَ ملامَتِى ... وإذا أَرَدْنَ سوى هواكِ عُصِينَا

وذكر أنه « قال أولاً لرجل ، ثم قال : سوى هواكِ » (٢٧٧) .

---

(٢٧٧) الكامل ٢٧١/١ .

ولـمّا كان هذا الصنيعُ ينطوى على الإخلال بمبدأ المطابقة فى النوع فقد راحُوا يبحثون عن الباعث أو البواعث الفنية وراءه ، فحدثنا أبو عبيدة عن « مجاز ما أُظهِرَ من لفظ المؤنّث ثم جُعِل بدَلا من المذكّر ، فوُصف بصفة المذكّر بغير الهاء ، كذلك قال تعالى ـ المزمل ١٨ : ﴿ السماءُ مُنفطرٌ به ﴾ جُعلت السماءُ بدلا من السقف ، بمنزلة تذكير سماءِ البيت » [٢٧٨].

كما وقفوا عند التعليل لدخول الهاء فى المذكّر ، ورأوها دليلا على الرغبة فى المبالغة ، فقال الفارابى فى (ديوان الأدب) : « رجلٌ نسَّابةٌ : عالم بالأنساب ، وعلاّمةٌ : أى عالم جدّا .. وقال أبو زيد فى نوادره (رجلٌ عيّابةٌ) يُدخلُون الهاءَ للمبالغة .. وقال المبرد فى (الكامل) : وهذا كثير لا تُنزَعُ منه الهاءُ ، فأما (راويةٌ ونسَّابةٌ وعَلاّمةٌ) فحذْفُ الهاء جائز فيه ، ولا يبلغ فى المبالغة ما تبلغه الهاء » [٢٧٩].

وقد عقد الفارسى فى كتاب (التكملة) بابا فى (ما دخلته التاءُ من صفات المذكّر للمبالغة فى الوصْف لا للفرق بين المذكّر والمؤنث) وأورد من أمثلته كلماتٍ مثل : علاّمة ونسّابة ، وقال إن المرادَ بهذه التاء المبالغة ، ونقل عن أبى الحسن فى نحو قولهم : رجل فَروقَة وملُولة وحَمُولة ، أنهم ألحقوها الهاء للتكثير كنسَّابة وراوية [٢٨٠].

على أن أشيَع القوانين التى فسَّروا بها هذه الظاهرة هو ما سمَّوه بـ (الحمْل على المعنى) وهو ما أدخله ابنُ جنى ضمن مبحثه فى (شجاعة العربية) ـ

---

(٢٧٨) مجاز القرآن ١٥/١ .

(٢٧٩) المزهر ٢٠٥/٢ ، ٢٠٦ .

(٢٨٠) كتاب (التكملة) لأبى على الفارسى . تحقيق ودراسة كاظم بحر المرجان ـ ماجستير ـ مكتبة جامعة القاهرة ـ ١٩٧٢ .

بمعنى أساليبها المتسمة بالجرأة والخروج على المقرّرات اللغوية المثالية ـ وهو يفرق بين تذكير المؤنث وتأنيث المذكر « فتذكير المؤنث واسعٌ جدا ، لأنه ردُّ فرع إلى أصل ، لكن تأنيثَ المذكر أذهب في التّناكُر والإغراب .. كقراءة من قرأ ـ يوسف ١٠ : ﴿ تلْتَقطْهُ بعضُ السَّيَّارَة ﴾ ، وكقولهم : (ما جاءَتْ حاجتُك) وكقولهم (ذهبت بعضُ أصابعه) ، أُنِّثَ ذلك لـمَّا كان بعضُ السيارة سيارةً في المعنى ، وبعض الأصابع إصبعا » (٢٨١).

والمهم هو تعليل ابن جنى لهذه الظاهرة ، وقد تعرَّض لها في أكثرَ من موضع وبأكثرَ من تفسير ، ففي (باب في الشيء يَردُ مع نظيره موردَهُ مع نقيضه) يجعلُ من شواهده « اجتماع المذكَّر والمؤنث في الصفة المؤنَّثة ، نحو (رجل علاَّمةٌ وامرأة علاَّمةٌ) و (رجل نسَّابة وامرأة نسَّابة) » ، ثم يقول : « إن الهاءَ في نحو ذلك لم تلحَقْ لتأنيث الموصوف بما هي فيه ، وإنما لحقَتْ لإعلام السامع أنَّ هذا الموصوفَ بما هي فيه قد بلغَ الغايةَ والنهايةَ ، فجُعل تأنيثُ الصفة أمارةً لما أُريد من تأنيث الغايَة والمبالغة ، وسواءٌ كانَ ذلك الموصوفُ بتلك الصفةَ مذكَّرا أو مؤنثا يدل على ذلك أنَّ الهاءَ لوْ كانت في نحو (امرأة فروقة) إنما لحقت لأن المرأةَ مؤنثة لوجب أن تُحذفَ في المذكَّر ، فيقال : (رجلٌ فروقٌ) كما أن التاءَ في نحو (امرأة قائمةٌ وظريفةٌ) لمَّا لحقَتْ لتأنيث الموصوف حُذفَتْ مع تذكيره في نحو : (رجل ظريفٌ وقائمٌ وكريمٌ) » .

فمجيءُ الهاء هنا ليس من قبيل الظواهر المطَّردة التي تؤدِّي وظائفَ نمطيَّة ـ كالفرق بين المذكر والمؤنث ـ وإنما جاءت هنا لمهمة غير عادية ، هي المبالغة في الصفة ، والدلالة على تناهيها في بابها ، سواءٌ مع المذكر أو المؤنث . ومن

(٢٨١) الخصائص ٢/٤١٥ .

هنا يربط ابنُ جنى بين دخول هذه الهاء وعدد من الظواهر الأُخرى غير المطَّردة، نحو تصحيح العين فى بعض الصيغ ـ خلافا للمعتاد فى بابها ـ ونحو تكرير الألفاظ لتكرير المعانى كالزلْزلَة والصَّلْصَلَة إلى آخره ، ثم يقول فى النهاية: إنه « باب واسع » (٢٨٢).

ويتمشى مع هذا التعليل تفسيرُه لدخول الهاء على بعض أسماء المؤنث التى يمكن الاكتفاءُ فيها بخلاف مذكّرها . ذكرَ هذا فى (باب فى الاحتياط) وجعل منه « الاحتياط فى التأنيث كقولهم : فرسةٌ وعجوزةٌ . ومنه ناقة ، لأنهم لو اكتفوا بخلاف مذكّرها لها ـ وهو جمل ـ لغنُوا بذلك » (٢٨٣).

ومن أطرف صور التعليل عنده ما جاء تحت حديثه فى (التَّراجُع عند التناهى) وهو مبدأ منطقىّ ، قال إنه صالح للتطبيق فى كثير من العلوم ومنها اللغة .. وقد راح يطبّقه على عددَ من الظواهر ، كالجمع الذى يفرِّق بينه وبين مفرده بتاء التأنيث فى المفرد ، مثل (ظُلمةٌ وظُلَم) ، و (سِدرةٌ وسِدَر) ، وقال : إن مجيء الجمع مذكراً ـ خاليا من التأنيث ـ هو تناهٍ فى التأنيث ، بحكم أن الجمْعَ فى ذاته يُحدث للواحد تأنيثا (٢٨٤)، وإذا كان المفردُ فى الأصل مؤنثا ودخله تأنيث جديد بحكم الجمع صار كأنه تأنيثٌ للتأنيث فاستحال بك الأمر إلى التذكير ، فقلتَ : ظُلَمٌ وسِدَرٌ (٢٨٥).

« وعلى نحوٍ مما نحن بصدده ما قالوا : (ثلاثةُ رجال وثلاثُ نسوة) ،

---

(٢٨٢) الخصائص ٢٠١/٢ ، ٢٠٢ .

(٢٨٣) الخصائص ١٠٤/٣ .

(٢٨٤) راجع : الوساطة ٤٤٤ حيث يدافع القاضى الجرجانى عن المتنبى بالاستناد إلى هذا المبدأ .

(٢٨٥) الخصائص ٢٤١/٣ ، ٢٤٢ .

فعكسوا الأمرَ على ما تراه ،ولأجل ذلك ما قالوا : (امرأةٌ صابرةٌ وغادرةٌ) فألحقوا عَلَمَ التأنيث ، فإذا تناهوا فى ذلك قالوا : (صبورٌ وغدورٌ) فذكَّروا ، وكذلك : (رجل ناكحٌ) فإذا بالغوا قالوا : (رجلٌ نُكَحَةٌ) » (٢٨٦).

وحديثُه هنا يتَّصلُ بالتذكير فى صفة المؤنَّث ، وقد لَمَسَ هذه النقطة في حديثه عن « اجتماع المذكَّر والمؤنث فى الصفة المذكرة ، نحو (رجل خَصْمٌ وامرأة خَصْمٌ ، ورجل عَدْلٌ وامرأة عدْلٌ) » ثم قال : « وسبَبُ اجتماعهما هنا فى هذه الصفة أن التذكيرَ إنما أتاها من قبَل المصدرية ، فإذا قيل (رجل عَدْلٌ) فكأنه وُصفَ بجميع الجنس مبالغةً » (٢٨٧)، « وإنما كان التذكيرُ والإفرادُ أقوى ؛ من قبَل أنك لما وصفتَ بالمصدر أردتَ المبالغةَ بذلك ، فكان من تمام المعنى وكماله أن تؤكِّدَ ذلك بتَرْك التأنيث والجمْع ، كما يجب للمصدر فى أول أحواله ، ألا ترى أنك إذا أنَّثْتَ وجمعْتَ سلكت به مذهبَ الصفة الحقيقية التى لا معنى للمبالغة فيها ، نحو (قائمة ، ومنطلقة) .. فكان ذلك يكون نقضا للغرض ، أو كالنقض له » (٢٨٨).

وواضح من حديثه فى هذه النقطة صلته بقضية الوصْف بالمصدر ، وما له من قيمة بالنسبة للوصف بالصِّفة العادِّية ــ وقد سبق الحديثُ فيها بالتفصيل ــ ومن ناحية أُخرى يتضح حرصُه على الربط بين الانحراف عن المثال ــ بمجىء وصف المؤنّث مذكرًا ــ وقوة المعنى والمبالغة فى الصفة .

وقد ظلّت أصداءُ هذه التعليلات قائمةً لدى المتأخرين ، فنجد القولَ بالمبالغة ــ تعليلا لدخول الهاء فى صفة المذكر ــ لدى الأشمونى فى شرحه

(٢٨٦) الخصائص ٢٤٣/٣ .

(٢٨٧) الخصائص ٢٠٢/٢ .

(٢٨٨) الخصائص ٢٠٧/٢ .

على الألفية[٢٨٩] . كما استمرّ بحثُ الظاهرة ضمن (شجاعة العربية) لدى البلاغيين ممن تابعوا ابنَ جنى ، كصاحب (الجامع الكبير) [٢٩٠]وصاحب (جَوْهر الكنز) [٢٩١]، كما اعتبرها السُّبْكى من باب الخروج على خلاف مقتضى الظاهر [٢٩٢]. وهى تفسيرات تلتقى مع المعرفة بقواعد المطابقة المطلوبة على المستوى المثالىّ فى كل من الضمائر والأعداد والنوع من ناحية ، ومع الإحساس بالقيمة الفنية الناجمة من الانحراف عن هذا المعيار فى المطابقة من ناحية أُخرى .

ومن المقولات الهامة التى يتجلّى فيها الاعتقادُ بانحراف لغة الأدب عن لغة المثال كما تصورها النحاة مقولةُ الزمن كما تتمثل فى حديثهم عن الفعل بكلّ أقسامه . وهذه المقولة وإن لم تكن من نوع ما سبق من مبانى الشخص والعدد والنوع ، فإنها قد استُغلَّتْ هى الأُخرى على أوسع نطاق من قبَل البلاغيين الذين رأوا فى التعدّى على الزمن الذى قرّره النحاةُ لصيغة الفعل، تمشيا مع انتحاء لغة الأدب بصفة عامة منحى الانحراف عن المثال .

وقد اقترن تعريفُ الفعل منذ البداية بالدلالة على الزمن « فقال الكسائى (الفعلُ ما دلّ على زمان) ، وقال سيبويه (أما الفعلُ فأمثلته أُخذَتْ من لفظ أحداثَ الأسماء وبُنيتْ لما مضى ، ولما يكونُ لمْ يقعْ ، وما هو كائنٌ لم ينقطع) ... وقال قوم (الفعلُ ما حَسُنَ فيه أمسِ وغداً) » .. قال ابن فارس: « والذى نذهب إليه ما حكيْناه عن الكسائى من أن (الفعلَ ما دل على

(٢٨٩) راجع : البلغة فى الفرق بين المذكر والمؤنث ، لأبى البركات الأنبارى ، مقدمة المحقق ٤٦ .

(٢٩٠) الجامع الكبير ١٠٦ .

(٢٩١) جوهر الكنز ١٢٤ .

(٢٩٢) عروس الأفراح ـ شروح ـ ٤٩٢/١ ، ٢٩٣ .

زمان، كخَرَج ويخرُج) دلّنا بهما على ماض ومستقبل » [٢٩٣].

غير أن الزمن ليس هو الدلالة الوحيدة للفعل ، فالفعل يدل على زمنه وعلى فاعله وعلى الحَدث الذى يشير إلى اسمه [٢٩٤].

وقد عقد ابنُ جنى بابا (فى الدلالة اللفظيّة والصناعيّة والمعنوية) ذهب فيه إلى أن فى كل فعلٍ من الأفعال هذه الدلالاتِ الثلاثَ ، « ألا ترَى إلى (قام) ودلالة لفظه على مصدره ، ودلالة بنائه على زمانه ، ودلالة معناه على فاعله .. فهذه ثلاثُ دلائل من لفظه وصيغته ومعناه » [٢٩٥].

ولكنَّ دلالتَه على الزمن هى أشهرُ هذه الدلالات لأنها هى الأصل فيه ، ولأجل هذا كان تنوعُ الصيغ بين الأزمنة المختلفة ، وقد صرح أبو بكر بن السرَّاج بأنه « كان حكمُ الأفعال أن تأتى كلُّها بلفظ واحد ، لأنها لمعْنًى واحد، غير أنه لما كان الغرضُ فى صناعتها أن تفيد أزمنتَها خُولف بين مُثُلها ليكون ذلك دليلاً على المراد فيها » . وصرح فى كتاب (الموجز) بأن «الفعلَ ينقسم بأقسام الزمان : ماضٍ وحاضر ومستقبل »[٢٩٦] .

وهكذا جاء معنى الزمن فى نظر النحاة العرب على أساس المستوى الصرْفى، وهو ما يُستَفادُ من شكل الصيغة ــ دون السياق ــ ومن هنا « قسّموا الأفعالَ بحسبِ إلى ماض ومضارع وأمر ، ثم جعلوا هذه الدلالات الزمنيةَ الصرفية نظاما

---

(٢٩٣) الصاحبى ٥٢ ، ويراجع الكتاب لسيبويه ١٢/١ ط هارون .

(٢٩٤) راجع الإيضاح فى علل النحو ١١٠ .

(٢٩٥) الخصائص ٩٨/٣ .

(٢٩٦) الخصائص ٣٣١/٣ . والموجز فى النحو لابن السرّاج ٢٧ . .

زمنيا » « يبدو قاطعا فى دلالة كلّ صيغة على معناها الزمنى » (٢٩٧).

هذا النظامُ الزمنىّ الصارمُ هو الذى استغلَّه البلاغيون ، إذْ رأوْا فى تجاوزه والانحراف عنه ما يستحق أن يكون موضوعًا لمبحث بلاغى خصْب فى لغة الأدب ، فكان الحديثُ عن **استخدام الماضى بدلا من المضارع** الدَّالّ على الحال أو الاستقبال ، وكذلك الحديثُ عن **استخدام المضارع بدلا من الماضى هو** هذا الموضوع الذى أدخله البعضُ ضمن مبحث (الالتفات) ، ومن هؤلاء ابنُ الأثير فى (المثل السائر) . ويشكِّلُ حديثُ الأفعال وأزمنتها عنده القسميْن الثانى والثالث من الالتفات ، وقد تحدَّث فى أولهما عن (الرّجوع عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر ، وعن الفعل الماضى إلى فعل الأمر) وتحدث فى الآخر عن (الإخبار عن الفعل الماضى بالمستقبل ، وعن المستقبل بالماضى)(٢٩٨).

وصنع نفسَ الشيء علاءُ الدين بن النفيس فى (طريق الفصاحة) (٢٩٩)، وكذلك يحيى بنُ حمزة العلَوى فى كتابه (الطراز) (٣٠٠).

أما ابن فارس فقد جعله من (سُنَن العرَب فى كلامها) وتحدث عنه فى (باب الفعل بلفظ الماضى وهو راهنٌ أو مستقبل ، وبلفظ المستقبل وهو ماض) (٣٠١). وجعله البعضُ ضمنَ (شجاعة العربية) ، وهذا ما نجده فى (الجامع الكبير) (٣٠٢)، وفى (جوهر الكنز) لنجم الدين بن الأثير الحلبى ،

---

(٢٩٧) راجع : تمام حسان ـ اللغة العربية ٢٤١ ، ٢٤٢ ، و (من أسرار اللغة) لإبراهيم أنيس ١٥٤ .

(٢٩٨) المثل السائر ٢/١٣ ـ ١٨ .

(٢٩٩) السبكى ـ شروح ـ٤٦٤/١ .

(٣٠٠) الطراز ١٣٦/٢ ، ١٣٧ .

(٣٠١) الصاحبى ٣٦٤ ، ٣٦٥ .

(٣٠٢) الجامع الكبير ١٠٢ ـ ١٠٤ .

الذى أدخله ضمنَ مبحث الالتفات ، مع جعْل الالتفات من أقسام شجاعة العربية (٣٠٣) . كما بحثه القاضى التّنوخى (ق٧هـ) فى (الأقصى القريب) ضمن التوسُّعات فى اللغة العربية والتى تضم كثيرًا من الأساليب ، من بينها تبادلُ المواضع بين ضمائر التكلُّم والخطاب والغيبة ، وكذلك بين الألفاظ الدالة على الإفراد والتثنية والجمع (٣٠٤) . وتناوله الخطيبُ القزوينى ضمن صور الخروج على خلاف مقتضى الظاهر (٣٠٥)، وكان ابنُ قتيبة فى القرن الثالث قد تناول نفس الأُسلوب فى (باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه) ـ وهو أحد أبواب المجاز عنده ـ (٣٠٦)، ليأتى أحدُ شرّاح التلخيص ـ وهو المحقّق المغربى ـ ليناقش إمكانيةَ ضمّ هذا الأُسلوب تحت أبوابٍ كالمجاز المرسَل أو مجاز المشابهة ، أو ... الخروج على خلاف مقتضى الظاهر (٣٠٧) .

وجدير بالذكر أنهم لم يقتصروا على رصد الانحراف فى الانتقال من الماضى إلى المضارع فحسب ، إذْ نراهم يعزفون على نفس الفكرة ـ فكرة الانحراف عن الزمن المخصوص بصيغة معينة ، والتنقُّل بين ثُنائياتٍ من الصيغ لكلّ من أفرادها دلالتُه على زمن خاص ـ فتحدَّثوا ، مثلا ، عن المجىءِ باسم الفاعل مكانَ الماضى ، كما فى قوله تعالى الكهف ١٨ : ﴿ وكلبهُم باسطٌ ذراعيْه بالوصيد ﴾، فقال ابن جنى : « أعَمْلَ اسم الفاعل وإن كان لمَا مضى ، لما أراد الحالَ ، فكأنها حاضرة » (٣٠٨) . وذكروا بالمثْل **العدول** عن المستقبل

(٣٠٣) جوهر الكنز ١٢٢ .
(٣٠٤) الأقصى القريب ٤٧ ، ٤٨ .
(٣٠٥) الإيضاح للقزوينى ٧٦ .
(٣٠٦) تأويل مشكل القرآن ٢٢٧ .
(٣٠٧) مواهب الفتاح ـ شروح ـ ٤٨٤/١ ، ٤٨٥ .
(٣٠٨) المحتسب لابن جنى ٣٢٧/٢ .

إلى اسم الفاعل ـ رغم أنه ليس حقيقةً فى الاستقبال ـ (٣٠٩)، كما ذكروا الإخبارَ باسـم المفعـول عـن الفعلِ المستقبل، كما فى قوله تعالى ـ هود ١٠٣: ﴿ ذلك يومٌ مجموعٌ له الناس و ذلك يومٌ مشهود ﴾ وقالوا: إنّ فى ذلك تقريراً للجمْع فيه، وإنه لا بد أن يكونَ مَعاداً للناس، مضروباً لجميعهم .. فضلا عن حصول المناسبة بين (مجموع) و (مشهود) فـى استواء شأنهما طلبًا للتعديل فى العبـارة(٣١٠).

ومن ذلك (الرجوعُ عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر، وعن الفعل الماضى إلى فعل الأمر)، ويقـول ابنُ الأثير: إن هذا القسمَ لا يُقصد به الانتقالُ من صيغة إلى صيغة طَلَبًا للتوسُّعِ فى أساليب الكلام فقط، بل لأمرٍ وراء ذلك، « وإنما يُقصَد إليه تعظيما لحال من أُجْرِىَ عليه الفعلُ المستقبل، وتفخيما لأمره، وبالضد من ذلك فيمن أُجرى عليه فعل الأمر ... وكذلك يُرْجع عن الفعل الماضى إلى فعل الأمر، إلا أنه ليس كالأول، بل إنما يُفْعَل ذلك توكيداً لما أُجرى عليه فعل الأمر لمكان العناية بتحقيقه » (٣١١).

وقريب مما نحن بصدده من حديث الانحراف بدلالة صيغة الفعل على الزمن ... ما نجده فى حديث ابن جنّى عن التنقل بين وزنين للفعل من صيغة واحدة، وذلك بالنظر إلى قراءة الجماعة لقولـه تعالـى ـ الطارق ١٧ ـ ﴿ فمهِّلْ الكافرينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدا ﴾ وقـراءة ابن عبّاس ﴿ فمهِّلَ الكافريـن مَهِّلْهُم رويْدا ﴾. « قال أبو الفتح ... وذلك أن قولهم (فمهِّلْ الكافرين أمهِلْهم) فيه أنه آثر

(٣٠٩) البرهان للزركشى ٣٧٦/٣ .

(٣١٠) راجع: البرهان للزركشى ٣٧٦/٣، والجامع الكبير ١٠٥ .

(٣١١) المثل السائر ١٣/٢، ١٤ وراجع الجامع الكبير ١٠١ والأقصى القريب ٤٦، ٤٧ والطراز ليحيى العلوى ١٣٦/٢ .

التوكيدَ وكرِهَ التكرير ، فلما تجشّم إعادة اللفظ مع تكارُهِه إياه **انحرفَ عن الأول بعضَ الانحراف بتغييره المثال** ، فانتقل عن **فعّلَ** إلى **أفعَلَ** ، فقال (أمهلهم) ...

وأما في هذه القراءة فإنه كرّر اللفظ والمثالَ جميعا فقال : (مَهِّلْ الكافرين مَهِّلْهُمْ) ، فجعل ما تكلّفه من تكرير اللفظ والمثال جميعًا عُنْوانًا لقوة معنى توكيده ، إذْ لو لم يكن كذلكَ لانحرَف في الحال بعض الانحراف»[٣١٢] .

وغنّي عن البيان ما في النصّ من تنبّه إلى فكرة المثال وظاهرة الانحراف عنه، وقد جاء الانحراف في قراءة الجماعة باستبدال صيغة المزيد بالهمزة – خلافًا للمثال الواجب في أسلوب التأكيد بالتكرار – بصيغة المزيد بالتضعيف – في قراءة ابن عبّاس – سعيًا إلى تحقيق قيمة إضافيّة هي التنويع .

هذه القاعدة في الانحراف عن الأصل لتحقيق قيمة فنيّة تنطبق على حديثهم فيما أطلقوا عليه (قوة اللفظ لقوة المعنى) ، ويبدُو أنَّ شُيوعَ الاصْطلاح وانتشارَه ليدخلَ – بعد ذلك – إلى محيط الدرس البلاغيّ المتخصص، يعود إلى ابن جني ، الذى عقد في (الخصائص) بابًا يحمل هذا العنوان ، ويُقصَدُ به – سواءٌ عنده ، أو عند لاحقيه ، أو السابقين عليه ممَّنْ وُجِدَتْ لديهم ارهاصاتُ الحديث في الموضوع – أنّ أيَّ تحوُّل في بِنْيَة اللفظ – زيادةً على بنيته الأصلية – يتبعُه زيادةٌ في معناه ، وهو ما يُكسب دلالته قدرًا من المبالغة يتفاوت من حالة إلى أُخرى تبعا لمدى الانحراف عن الصورة الأصلية .

ويُنسَبُ إلى الخليل بن أحمد وسيبويه شيءٌ من بدايات الحديث في الموضوع ، أما الخليل فقد علل التضعيفَ في الفعل الثلاثي نحو (صرَّ) –

---

(٣١٢) المحتسب ٣٥٥/٢ .

لصوت الجُنْدُب ـ بما يبدو أنهم توهَّموه من استطالة فى صوته . كما علّل التضعيف فى الفعل الرباعى نحو (صَرْصَرَ) ـ لصوت البازىّ ـ بما توهموه فيه من تقطيع . وأما سيبويه فذهب إلى أن المصادر التى تأتى على صيغة (فَعَلان) إنما تكون للاضْطراب والحَرَكة نحو (الغَلَيَان) و (الغَثَيان) « فقابَلُوا بتَوالى حركَاتِ المثَالِ توالىَ حركات الأفعال » [313] . كذلك وقف الفرّاءُ عند فكرة التّضْعيف نظرا لورود اللفظ مُضعَّفا فى نحو قوله تعالى ـ النساء ٧٨ : ﴿ فى بُروجٍ مشيَّدة ﴾ [314] . وصنع الزَّجَّاجُ نفس الشىء ، وذهب إلى أن الألف والنون تُزادان فى النَّسَب للمبالغة فى نحو قوله تعالى ـ آل عمران ٧٩ : ﴿ كونُوا ربَّانيِّينَ ﴾ [315] .

أما ابن جنى فقد صرح فى (باب فى قوَّة اللفْظ لقوة المعْنَى) بأن من وسائل تكثير اللفظ لتكثير المعنى « العُدُول عن مُعتَاد حالَه ، وذلك (فُعَال) فى معنى (فَعيل) نحو : (طُوال) فهو أبلغ من (طَويل) . و (عُراض) فهو أبلغ معنى من (عَريض) » [316] . وكان ذلك هو المنطق الذى دخل منه هذا المبحثُ إلى ميدان الدرس البلاغى المتخصص ضمن أكثرَ من موضوع ، من بينها المبالغة ، وقد جعلها الرُّمانى على وجوه « منها المبالغةُ **فى الصِّفة المَعْدُولة عن الجارية** بمعنى المبالغة ، وذلك على أبنية كثيرة منها (فَعْلان) ، ومنها (فَعَّال) و (فَعُول) و (مِفْعَل) و (مفْعَال) . **ففعْلان كرحْمان** ، عُدل عن رَاحم للمبالغة ... ومن ذلك **فَعَّال كقوله تعالى ـ طه ٨٢ : ﴿ وَإنِّى لَغفَّار**

---

(٣١٣) الخصائص ١٥٢/٢ .

(٣١٤) معانى القرآن للفرّاء ٢٧٧/١ .

(٣١٥) إعراب القرآن للفراء ومعانيه للزجاج ٣٨٤ ، وراجع ٤٣٠ ، ٥٤٢ ، وراجع : ص٧٨ من مقدمة التحقيق .

(٣١٦) الخصائص ٢٦٧/٣ .

لـمَنْ تَابَ ﴾ معدُولٌ عن غافِر للمبالغة . وكذلك توَّاب وعَلاَّم ، ومنه **فَعُول** كـ **(غَفُور وشكُور ودُود)** ، ومنه **(فَعِيل) كـ (قَدِير ورَحِيم وعَلِيم)** ، ومنه **(مِفْعَل (كمِدْعَس ومِطْعَن) و (مِفْعَال) كـ (مِنْحَار ومِطْعَام)** » [٣١٧] .

وبينما نجد عند الزمخشرى تطبيقاتٍ وتوضيحاً لصفة المبالغة فى بعض هذه الصِّيَغ [٣١٨] ، نجد من ابن أبى الإصبع متابعةً تامةً للرّمانى سواءٌ فى دلالة **الصيغ المعدولة على المبالغة** ، أو فى عددَ الصيغ التى وقف عندها [٣١٩] . وإلى نفس المعنى ذهب ابنُ الأثير الذى يبدو تأثُّره بابن جنى أكثر [٣٢٠] ، وكذلك العلَوى فى (الطّراز) حيث يتْبعُ ـ بدوره ـ خُطَى ابن الأثير [٣٢١] ، وأخيرا الزركشى فى (البرهان) [٣٢٢] .

ويذكر ابنُ الأثير أن هذا النوع من التحوُّل فى الصيغ « لا يوجد إلا فيما فيه معنى الفعْلية كاسم الفَاعل والمفعول ، والفعل نفسه » [٣٢٣] . ومعنى هذا تشعُّب الحديث فى الموضوع ليشملَ الفعلَ أيضاً ، وسبق أن رأينا حديثَ الخليل عن **التضعيفَ فى الفعل الثلاثى والرُّباعى** ، ومن ناحية أُخرى نجد فى حديث ابن وهب فى (البرهان) أن « الفعلَ الرُّباعىَّ السالمَ له بناءٌ واحد وهو (فَعْلَلَ) مثل (دَحْرَجَ) ، وإذا لحقته الزوائد صارت خمسةَ عشرَ بناءً » .. ثم يقول : « ولكل زيادة من هذه الزيادات معنى تُحدثُه فى الفعل إذا دخلته ..

---

(٣١٧) النكت للرمانى ١٠٤ .
(٣١٨) الكشاف ٥/١ .
(٣١٩) تحرير التحبير ١٥٠ ، ١٥١ .
(٣٢٠) المثل السائر ٢ / ٦١ والجامع الكبير ١٩٣ .
(٣٢١) الطراز ١٦٢/٢ ـ ١٦٥ .
(٣٢٢) البرهان للزركشى ٥٠٦/٢ ـ ٥١٥ .
(٣٢٣) المثل السائر ٦١/٢ .

كذلك كلٌّ مثال من هذه الأمثلة يفيد معنى ليسَ فى الآخر » (٣٢٤).

وواضحٌ أنه يجعل الزيادةَ فى المعنى فى مقابل الزيادة الطارئة على اللفظ ، وإذا كان البعضُ من المحدثين يعترض على مثل هذا الرأى ، مفضِّلا الحديثَ عن معنى الصيغة بجملتها ـ الأصل والزوائد ـ (٣٢٥)، فإنّ حديثَ ابن وهب يمثل على أى حال المبدأ الذى حكم فكرتَهم فى الموضوع ، من حيث بقاءُ فكرة الأصل الأساسى قابعةً ، حيّةً ، فى خلفية الصورة ، وهو المبدأُ الذى سارَ عليه الجميع ـ أعنى النظرَ إلى الأصل ـ عند تقدير الانحراف .

على هذا الأســاس جـاءت أمـثلةُ ابن جنى من نحـو « باب (فَـعَل) و(افتَعَل) ، مثل (قَدَرَ) و (اقتدَر) » وقال : إن (اقتدَرَ) أقوَى معنًى من قولهم (قَدَر) .. وعليه قوله تعالى ـ البقرة ٢٨٦ : (لهَا ما كسَبَتْ وعليها ما اكتسَبَتْ)(٣٢٦)، كما جاءَ حديثُه فى (باب إمساسِ الألفاظ أشباهَ المعانى) عن معنى الطلَب فى بناء (استَفْعَلَ) ـ حيث دخلتْ الزيادة على الأصلِ الإخبارى المجرَّد من أى دلالة على الطلب نحو (فَعَل) ـ فجاءتْ هذه الزيادةُ فى مقابلِ الزيادة فى معنى الفعل (٣٢٧). وبالمثل نجد حديث ابن فارس فى (الصاحبى) فى (باب الزيادة فى حُروف الفعْل للمبالغة) حيث يذكر أن «العرب تزيدُ فى حروف الفعل مبالغةً » (٣٢٨).

وقد وضع الزمخشرى هذا المبدأَ موضع التطبيق فى كثير من المواضع ، وعلى سبيل المثال فى قوله تعالى ـ يوسف ٣٢ : ﴿ولقدْ راوَدْتُه عن نفسه

---

(٣٢٤) البرهان فى وجوه البيان لابن وهب ١٢٥ ، ١٢٦ .

(٣٢٥) تمام حسان ـ اللغة العربية ١٤٠ ، ١٤٤ ، ١٦٠ ، ١٦١ .

(٣٢٦) الخصائص ٢٦٤/٣ ، ٢٦٥ ، الأشباه والنظائر ١٤١/١ .

(٣٢٧) راجع : الخصائص ١٥٣/٢ ، ١٥٤ ، وراجع : اللغة بين العقل والمغامرة ٦٠ .

(٣٢٨) الصاحبى ٤٤٥ .

فاسْتَعْصَم﴾: حيث يقول : الاستْعصَام : بناءُ مبالغةٍ يدل على الامتناع البليغ والتحفُّظ الشديد، كأنه فى عصمة وهو يجتهد فى الاستزادة منها » [٣٢٩]. ومن الطريف أن نجد عنده تخريجًا على محملَ بليغ لبعضِ الصّيغ التى اعتبرها البعض صيغا عادية . كالأفعال التى لا يكون فاعلُها أقلَّ من اثنين مثل (اخْتَصم) و (اقْتَتَل) [٣٣٠]، إذ يذهبُ الزمخشريُّ إلى أنَّ مجيءَ الفعل من هذا النوع مسنداً إلى فاعل واحد يُفيد المبالغة [٣٣١].

وسبق أن وقفنا عند حديث الخليل فى تضعيف الفعل ، وأثره فى معناه كخُطوةٍ على الطريق لدخول هذه المبانى إلى محيط الوعْيِ الفنى فى الدراسات النقدية والبلاغية ، وهى ظاهرةٌ لا تنفرد بها العربية من جهة ، كما لا تنفرد بالوقوف عندها باعتبارها ذاتَ أصلٍ انفعالى ، من جهة ثانية [٣٣٢]. ويذهب الفارسيُّ إلى أن التضعيفَ فى الفعلِ (زَكّى) من قوله تعالى ـ الشمس ٩ : ﴿ قدْ أفلَحَ من زَكَّاهَا ﴾ يفيد المبالغة [٣٣٣]. وكذلك ذهب الزمخشرى [٣٣٤]، والزركشى فى (البرهان) حيث يوردُ ضمن أمثلة التأكيد بالزيادة فى بنية الكلمة « التضعيف ـ ويقال : التّكْثير ـ وهو أن يُؤْتَى بالصيغة دالةً على وقوع الفعل مرَّةً بعد مرة ، **وشرْطهُ أن يكونَ فى الأفعال المتعدِّية قبَل التضعيف** » [٣٣٥].

---

(٣٢٩) الكشاف ٣٦٤/٢ وراجع ١٢٣/١ ، ٣٦٧ .

(٣٣٠) الخصائص ٤٠٩/٢ وتمام حسان ، اللغة العربية : ٢١١ .

(٣٣١) الكشاف ٤٤/١ .

(٣٣٢) راجع فندريس ـ اللغة ٢٠٠ ، ٢٠١ فى حديثه عن نوع من التكرار فى النظام الفعلى للغات الهندية الأوربية والسامية ، ذى أصل انفعالى ، ولاحظ حديثه عن تضعيف الفعل فى السامية ، والأمثلة العربية التى أوردها .

(٣٣٣) مغنى اللبيب ٥٧٧ .

(٣٣٤) الكشاف ٢٥٧/١ .

(٣٣٥) البرهان للزركشى ٣٥/٣ .

وواضح من الشرط الأخير أنه لا يُدخل في حسبانه الأفعالَ اللازمةَ التي يدخُلها التضعيفُ من أجل التعديَة ، حيث يُسْلَبُ التضعيفُ في هذه الحالة وظيفته البلاغية ، بسبب الوظيفة النَحويّة التي أُسندَت إليه ــ وهي التعدية وتتّفق هذه الفكرة مع ما نجده ــ بصورةَ أُخرى ــ عند ابن الأثير ، فقد ذهب إلى أن : قوةَ اللفظ لقوة المعنى « لا تستقيم إلا في نقْلِ صيغةٍ إلى صيغة أكثرَ منها ، كنقل الثلاثي إلى الرباعي ، وإلا فإذا كانت صيغةُ الرباعي ــ مثلا ــ موضوعةَ لمعنى ، فإنه لا يُراد به ما أُريدَ من نقلِ الثلاثي إلى مثل تلك الصيغة ، ألا ترى أنه إذا قيل في الثلاثيّ : قَتَلَ ، ثم نُقلَ إلى الرباعي فقيل : قَتّلَ ــ بتشديد التاء ــ فإن الفائدةَ من هذا النقل هي التكثير .. وهذه الصيغة الرباعيّة بعينها لو وردَتْ من غير نقل لم تكن دالة على التكثير ، كقوله تعالى ــ النساء ١٦٤ : ﴿ وكَلَّمَ اللهُ موسىَ تكْليمـا ﴾ فإن كَلَّمَ على وزن قَتَّلَ ، ولم يُرَدْ به التكثير ... وهذه اللفظة رباعيَّة ، وليس لها ثلاثي نقلت عنه إلى الرُّباعي » (٣٣٦).

وبذلك نجد أنفسَنا أمام العلة التي أرتأَوْها لبلاغة هذا النوع من الانحراف والتي تكمُنُ فيما يحدثه انحراف الصيغة عن أصلها المحايد من مبالغة وتركيز في اتجاه الفكرة الحادثة ، وهذا ما يمكن الخروج به من حديثهم في الموضوع «فإذا كانت الألفاظ أدلةَ المعاني [كما يقول ابن جني] ثم زيدَ فيها شيءٌ .. أوجبت القسمةُ له زيادةَ المعنى به ، وكذلك إن انحُرفَ به عن سمْته وهَدْيَه ، كانَ ذلك دليلا على حادث متجدِّد له » . وعلى ذلك فإذا « كانتَ (فَعيل) هي الباب المطّرد وأُريدتَ المبالغة ، عُدلت إلى (فُعال) » ــ وهي مضارعة

(٣٣٦) المثل السائر ٦٣/٢ ، ٦٤ وابن الأثير يضيف تدليلا على رأيه ، أنه في حالة وجود ثلاثي من هذا الفعل في معنى آخر ، يكون للنقل إلى الرباعي نفس الأثر ، فالفعل كَلَمَ ــ على وزن ضرب بمعنى جرح ــ يصلح فيه النقل إلى الرباعي للمبالغة فيقال : كلّمَ بمعنى جرحه بشدة . المثل السائر ٦٤/٢ .

لـ(فُعّال) ـ « والمعنى الجامع بينهما خروج كلّ واحدٍ منهما عن أصله . أما (فُعّال) فبالزيادة ، وأما (فُعَال) فبالانحراف به عن (فعيل) » وواضح من كلام ابن جنى أنه لا خصوصية فى (الباب المطّرد) وإنما تكونُ الخصوصيةُ والدلالةُ الأبلغُ حين يكون العدولُ عن الاطّراد، وهذه هى النتيجة التى انتهَوا إليها(٣٣٧).

ونجد مثالا آخر لنفس القاعدة فى أسماء الأفعال التى اعتُبرت **انحرافًا عن أفعالها الأصلية** التى أُطلقَتْ عليها هذه الأسماء ، وما يكمن وراء العُدول عن الفعل إلى اسمه من قيمة فنية ، وقد تولّى ابنُ جنى توضيحَ هذه القيمة ، وحصَرَها فى ثلاثة جوانب ، « أحدها : **السَّعة فى اللغة** » ويعنى بالسعة نحواً من الإمكانية التى رتّبها البعضُ على استخدام المجَاز من قبل التمكين للشاعر من قهر صعوبات الوزن والتقفية . « والآخر : **المبالغة** ، وذلك أنك فى المبالغة لا بدَّ أن تترُكَ موضعًا إلى موضع .. إما لفظا إلى لفظ ، وإما جنسا إلى جنس ، فاللفظ كقوله (عُرَاض) فهذا قد تركْتَ فيه لفظَ (عَريضَ) ، فعُراض إذًا أبلغُ من عَريض . وكذلك (رجلٌ حُسَّان ووُضَّاءٌ) ، فهو أبلغ من قولك : حَسَنٌ ووضيءٌ ، و (كُرَّامٌ) أبلغ من كَريم ، لأن كَريما على كَرُم ، وهو الباب ، و(كُرَّام) خارج عنه فهذا أشدُّ مبالغة من كريم .. (٣٣٨) الثالث : ما فى ذلك من **الإيجاز والاختصار** ، وذلك أنك تقول للواحد : صَه ، ما فى ذلك من الإيجاز والاختصار، وذلك أنك تقول للواحد : صَه ، وللاثنين : صَه وللجماعة: صَه ، وللمؤنّث ، ولو أردتَ المثال نفسَه لوجب فيه : التثنيةُ والجمعُ والتأنيث ، وأنْ تقول : اسكُتَا ، واسكُتوا ، واسكُتى ، واسكُتْن ، وكذلك جميع الباب ، فلما اجتمعَ فى تسمية هذه الأفعال ما ذكرناه من الاتّساع ومن الإيجاز ومن المبالغة عَدلُوا إليها بما ذكرْنا من حالها » (٣٣٩).

---

(٣٣٧) الخصائص ٢٦٨/٣ .

(٣٣٨) الخصائص ٤٦/٣ .

(٣٣٩) الخصائص ٤٧/٣ .

ويصلُ ابنُ جنّى حديثَ الانحراف فى أسماء الأفعال عن أفعالها وما ترتّب على ذلك من إمكانية الاتّساع والمبالغة والإيجاز بحديث الانحراف فى نوعين ــ أو صيغتين ــ من صيغ الأفعال ، النوع الأول يشمل فعلى المدْح والذّمّ : (نعْمَ) و(بئْسَ) ، وخاصّتهما المشهورة عدم التصرُّف ، فهما فعلان جامدان ، وهذا الجمودُ فى ذاته نوعٌ من الانحراف عن النمط الذى تجرى عليه الأفعال ، وهو التصرّف « فإذا بالَغُوا وتناهَوْا منعوه التصرُّف ، فقالوا : (نعْمَ الرجل) و (بئْسَ الغُلام) فلم يصرِّفُوهما وجعلوا ترْك التصرُّف فى الفعلَ ــ الذى هو أصلُه ، وأخصُّ الكلام به ــ أمارة للأمر الحادث له وأنَّ حُكْمًا من أحكام المبالغة قد **طرأ** عليه ... فلأجل ذلك ما اعترفوا الدلالةَ على خُروج هذْين الفعلين إلى معنَى المبالغة بترك تصرُّفهما الذى هو أقعَدُ من غيره فيهما » (٣٤٠).

وذهب إلى نفسِ الفكرة فى صيغة (ما أفعَلَهُ) فى التعجب فقال بانتقالها «عن (فَعَلَ) و (فَعِلَ) إلى (فَعُل) حتى صارت له صفةُ التمكّن والتقدُّم، ثم بُنِىَ منه الفعل ، فقيل (ما أفعَلَهُ) نحو (ما أشعَرَهُ) إنما هو من شَعُر .. وكذلك (ما أقتَلَه) و (أكفَرَهُ) هو عندنا من (قَتُل) و (كفُر) تقديراً ، وإن لم يظهرْ فى اللفظ استعمالا » (٣٤١). وهى نظرة مطَّردةٌ إلى صيغ التعجُّب لدى اللغويين ، خاصةً البصريين ، وقد نقل السيوطى فى (الأشباه والنظائر) قول الكوفيّين « إن معنى (أفعِلْ به) فى التعجب أمرٌ كلفظه ، وأما البصريون فقالوا : إنَّ معناه التعجُّب لا الأمر ، وأجابوا عن القاعدة بأنَّ هذا الأصلَ قد تُرِكَ فى مواضعَ عديدة فليكن متروكا هنا . قال ابنُ النحاس فى (التعليقة) : وللكوفيين أن يقولوا : لم يُتْرَكْ هذا الأصلُ فى موضع إلا لحاملٍ ، فما الذى

(٣٤٠) الخصائص ٣٤٤/٣ .
(٣٤١) الخصائص ٢٢٥/٢ .

حمَلَهُمْ على تركه هنا ؟ ويُجاب : بأن الحامل موجودٌ وهو أن اللفظَ إذا احْتيجَ في فهم معناه إلى إعمال فكرٍ كان أبلغَ وآكدَ مما إذا لمْ يكنْ كذلك ، لأن النفس حينئذ تحتاج في فهم المعنى إلى فكر وتعب فتكون به أكثرَ كَلَفًا وضِنَّةً مما إذا لم تتعبْ في تحصيله ، وباب التعجُّب موضعُ المبالغة ، فكان في مخالفة المعنى للفظ من المبالغة ما لا يحصُلُ باتفاقهما فخالفنا لذلك ، وقد ورد الخبرُ بلفظ الأمر ... وجاءَ عكسَ ذلك » (٣٤٢).

والطريفُ أن ابنَ جنى قد جعل من بابي التعجُّب ، و (نعْمَ وبئْسَ) بعد ذلك أصليْن في عَدَم التصرُّف ، وراح يقيسُ عليهما ويفسِّر بهما ما جاء من عَدم التصرُّف في أفعال سواهما ، فنقل « ما حكاه بعضُ الكوفيّين من قولهم : (هُيُؤَ الرجلُ) ـ من الهيئة » وقال إن وجهَهُ « أنه خرج مخرجَ المبالغة ، فلحقَ بباب قولهم (قضُوَ الرجل) : إذا جاد قضاؤُه » ثم قال : « وعلَّتُهُما جميعًا أنَّ هذا بناءٌ لا يتصرَّفُ لمضارعته ـ بما فيه من المبالغة ـ لباب التعجب ولـ (نعْمَ وبئْس) ، فلما لم يتصرفْ احتملُوا فيه خروجَهُ في هذا الموضع مخالفاَ للباب » (٣٤٣).

وهو يسلك هذه الحالات كلَّها فيما يشبه القانون مفسرًا عبارةً نقلها عن الأصمعي ، الذى صرح بأنَ (الشيءَ إذا فاقَ في جنسه قيلَ له : خَارجيٌّ) ، قال ابن جنى « وتفسيرُ هذا ما نحنُ بسبيله ، **وذَلَكَ أنه لما خرج عن معهود حاله أُخرجَ أيضًا عن معهود لفظه** . ولذلك أيضًا إذا أُريدَ بالفعل المبالغةُ في معناه أُخرِجَ عن معتاد حالِه من التصرُّف فمُنِعَهُ وذلك (نعْم وبئْس) وفعل التعجب .. » (٣٤٤).

---

(٣٤٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ٦٤/١ .

(٣٤٣) الخصائص ٣٤٨/٢ .

(٣٤٤) الخصائص ٤٦/٣ .

ويتّسقُ حديثهم عن الوصف بالمصدر ، وتبريرُ العدول إلى الوصف به عن الوصف بالصفة مع نفس الفكرة ، ويصفُ ابن جنى استخدامَ المصدر فى الوصف بأنه من (تجاذُب المعَانى والإعراب) بمعنى تعارضهما ، وقال : إن منه ــ أى من تجاذب المعانى والإعراب ــ « ما جرَى من المصادر وصْفًا نحو قولك : (هذا رجل دَنَفٌ) و (قومٌ رِضًا) و (رجل عَدْلٌ) ، فإن وصفتَه بالصفة الصريحة قلت : (رجل دنفٌ) و (قومٌ مرضيُّونَ) و (رَجلٌ عادلٌ) .. هذا هو الأصل » . أما لماذا يُعدَلُ عنه إلى الوصف بالمصدر ؟ يجيبُ ابن جنى : «لأمرين : أحدُهما صناعى والآخر معنوى . أما **الصناعى** فليزيدَك أنسًا بشبَه المصدر للصفة .. وأما **المعنوى** فلأنه إذا وُصفَ بالمصدر صار الموصوفُ كأنه فى الحقيقة مخلوقٌ من ذلك الفعل ، وذلك لكثرة تعاطيه له ، واعتياده إيّاه ، ويدل على أن هذا معنى لهم ومتصوَّرٌ فى نفوسهم قوله :

ألا أصبَحتْ أسْماءُ جاذمةَ الحبْلِ ... وضنَّتْ علينَا والضَّنينُ من البُخْلِ

أى كأنه مخلوقٌ من البخل لكثرة ما يأتى به منه .. فقولُكَ إذًا : (هذا رجلٌ دَنفٌ) ــ بكسر النون ــ أقوى إعرابًا لأنه هو الصّفة المحضَة غير المتجوَّزة .وقولك (رجل دنَفٌ) أقوى معنى لما ذكرناه .. من كونه كأنه مخلوق من ذلك الفعل»[٣٤٥] أو لكونه ــ كما صرَّحَ فى موضع آخر ــ « كأنه وُصفَ بجَميع الجنس مبالغةً » [٣٤٦]، ثم يقول ابن جنى : « وهذا معنًى لا تجده ولا تتمكَّنُ منه مع الصفة الصريحة » [٣٤٧].

ومن الواضح تماما التفرقةُ بين قوة الإعراب وقوة المعنى ، وبين ضعف

---

(٣٤٥) الخصائص ٢٥٩/٣ ، ٢٦٠ .

(٣٤٦) الخصائص ٢٠٢/٢ .

(٣٤٧) الخصائص ٢٦٠/٣ .

الإعراب وضعف المعنى ، ليصبحَ الأضعفُ فى الإعراب أقوى فى المعنى ، والأقوى فى الإعراب أضعفَ فى المعنى .. وهكذا .

ولا يقتصر الأمر عندهم على وضْع المصدر موضعَ الصفة .. فالمصدرُ قد يوضع موضع الاسم (٣٤٨)، كذلك يوضع فى موضع الفعل (٣٤٩).

وعكس ذلك يُقام الفاعل [= اسم الفاعل] مقام المصْدَر .. كما يقام المفعول مقام المصدر ، وتقول العرب (ما لَهُ معْقُولٌ) و (حلَفَ مَحْلُوفَهُ بالله) و (جهد مَجْهُودَه) ، ويقولون : (مالَه مَعْقُولٌ ولا مَجْلود) يريدون العَقْل والجَلَد (٣٥٠).

وقد يقوم الفاعلُ مقام المفْعُول كقوله تعالى – الحاقة ٢١ : ﴿ فى عيشَة راضيَة ﴾ ، وهى صورة من التجوُّز وقف عندها الفرَّاءُ (٣٥٠م)وابنُ قتيبة (٣٥١). كما وقف ابنُ خالَوَيْه عند قوله – الطارق ٦ ﴿ خُلقَ من مَاء دَافق ﴾ فقال : «والماءُ الدافق فاعلٌ فى اللفظ مفعولٌ فى المعنى ، ومعناه : من ماء مدْفُوق أى مصْبُوب»(٣٥٢). فأما قوله تعالى : ﴿ عيشَة راضيَة ﴾ فهى : مرْضيَّة أُقيمت (فاعلَة) مقام (مفْعُولة)(٣٥٣). وجعَلَ ابنُ فارس من سُنَن العَرَب فى كلامها (باب المفْعُول يأتى بلفْظ الفَاعِل) نحو (سرٌ كَاتم) أى مكتوم (٣٥٤). وعكس

---

(٣٤٨) مجاز القرآن ١٢/١ ، ١٣ .

(٣٤٩) الصاحبى ٣٩٦ .

(٣٥٠) الصاحبى ٣٩٥ ، وراجع نماذج أُخرى من حلول أبنية محل غيرها فى الصاحبى ٣٩٤ وما بعدها (باب التعويض) .

(٣٥٠م) معانى القرآن للفراء ٣ / ١٨٢ . وراجع : أثر القرآن فى تطور النقد العربى ٦٠ .

(٣٥١) تأويل مشكل القرآن ٢٢٨ .

(٣٥٢) إعراب ثلاثين سورة لابن خالويه ٤٥ .

(٣٥٣) إعراب ثلاثين سورة ١١٥ .

(٣٥٤) الصاحبى ٣٦٦ ، ٣٦٧ وراجع نقلا من كتاب (ليس فى كلام العرب) لابن خالويه فى (المزهر) ٢ / ٨٩ .

هذا ما أورده ابن قتيبة ضمن : (باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه) كأن يأتى الفاعل على لفظ المفعول به نحو : (إنه كانَ وعدُه مأتيًا) أى آتيا ، أو يأتى (فَعيل) بمعنى (مُفْعل) نحو (بديعُ السَّمَاوَات والأرْض) أى مُبْدعُها. أو يأتىَ (فَعيل) مرادًا به (فَاعل) نحو : حَفيظ وقَدير وسَميع وبَصير وعَليم[٣٥٥] .

وإذا كان ابن فارس قد جعل مثل هذا الأسلوب من سنن العرب فى كلامهما [٣٥٦] فإن الحَاتميَّ (ت٣٨٨) فى (حليَة المحاضَرة) قد أدخله ضمن (**مجاز الشعر وما اتَّسَعت العربُ فيه** فجعلُوا الفاعلَ مفْعُولا والمفعُولَ فاعلا فى اللفظ) [٣٥٧]. وإذا كانت أمثلة الحاتمى مما عَدَّهُ أبو عُبيدةَ من قَبيل (المقلوب) ــ وهو ضرب من الانحراف أيضًا [٣٥٨] ــ فليس من شك فى أنَّ أمثلةَ ابن قُتيبة وابنِ خَالَوَيْهِ وابنِ فارس هى ــ بعينها ــ من أمثلة المجاز العقلى بعد ذلك .

كما لا شك أيضًا فى أن هذه ليست كلَّ الأمثلة ، كما أن هذه ليست كلَّ تصاريف الكلام ــ أو مبانى أقسامه ــ التى يجرى بينها تبادُلُ المواضع ، ويكفى أن نذكُر حديثَ أبى عبيدة فى (مجاز ما جاءَ من الكنايات [بمعنى الاسم الموصول] فى مواضع الأسماء) [٣٥٩]، وكذلك حديثَهم فى وضع المضمَر موضع المظهَر[٣٦٠] ووضع المظهَرِ فى موضع المضمر [٣٦١]، وكلها صور من الانحراف عن الأُسلوب المتوقَّع فى الكلام المألوف ، أطلقوا عليها مصطلح (الخروج على

(٣٥٥) تأويل مشكل القرآن ٢٢٩ . وراجع (الصاحبى) الموضع السابق .

(٣٥٦) الصاحبى فى الموضع السابق .

(٣٥٧) الحلية ٣٥٢/٢ .

(٣٥٨) مجاز القرآن ٣٩/٢ .

(٣٥٩) مجاز القرآن ١٥/١ ، ومن هـذا القبيل حديثهم فى تعريف المسند إليه بالموصولية ، أى المجيء به اسما موصولا فى موضع الاسم العادى ، وراجع : الإيضاح للقزوينى ٣٦ ، ٣٧ .

(٣٦٠) الإيضاح للقزوينى ٦٨ ، ٦٩ .

(٣٦١) مفتاح العلوم ١٥٥ ، والإيضاح ٧٥ .

خلاف مقتَضَى الظاهر) ، وهو أوسعُ بكثير من هذه الأساليب ، إذ يتّسع عند البعض ليشمل كل صور الخروج عن الأصلِ النّمَطى المثالى ، ومن بينها ما سبق ذكرُه من أساليب الالتفات ، كما أنَّ منها ــ أيضًا ــ ما سمَوْه بـ (الأُسلوب الحكيم) [٣٦٢] وما عُرف بـ (القلب) [٣٦٣] ، وكذلك صوراً من الخروج على المعتاد فى التشبيه [٣٦٤] ، وتبادل مواقع الاستعمال بين أدوات القصر وأساليبه [٣٦٥] ، وكذلك خروجَ أسلوبٍ كالاستفهام أو الخبر إلى معان أُخرَى وأغراضٍ سواهما . وبلغ الأمرُ إلى حد أنْ سَلَك البعض فيه كل صور التعبير المجازى ، وهى جميعها صور على خلاف الأصل ، تتحقق فيها درجات متفاوتة من الانحراف .

وإذا لم يكن ممكنا ــ فى الحدود المتاحة ــ أن نستعرض كل صور الانحراف عن الأصل التى وقف عندها البلاغيون والنقاد ، فإنه يكفى إلى جانب ما سبق استعراضُه من هذه الأساليب القولُ بأن ظاهرة الانحراف عن المثال فى كل صورها كانت المحورَ الذى دارتْ حوله كلُّ المباحث الأساسية التى تشكّل صلب النظرية العربية فى اللغة الأدبية ، وأن حرصَ البلاغيين على تأكيد هذه الصفة قد أدى بهم إلى سلوك أساليب معينة ، واعتناق آراء خاصة ، وتبنِّى وجهات نظر من شأنها المساعدة على إبراز هذه الخاصية .. أعنى الانحراف فى لغة الأدب . وهذا ما يمكننا تبيُّن بعضه باستعراض موقفهم من قضية الضرائر ، والتركيز على الموازنة بين ظواهرها وبين الأساليب البليغة التى ارتَضَوْها ، فى محاولة أُخرى للكشف عن فلسفة الانحراف فى اللغة الأدبية كما تصورها النقاد والبلاغيون العرب ، وهو ما سنحاوله فى الفصل القادم إن شاء الله .

---

(٣٦٢) المفتاح ١٠٠ ، ١٠١ والإيضاح للقزوينى ٧٧ .
(٣٦٣) الإيضاح ٢٢٠ ، ٢٢١ .
(٣٦٤) الدلائل ٣١٩ .
(٣٦٥) مواهب الفتاح للمغربى ــ ضمن شروح التلخيص ٤٨٦/١ .

الفصل الرابع
لغة الأدب ولغة الضرورة

انتهينا فى الفصل السابق إلى قيام لغة الأدب على نوع من الانحراف عن النّمط الذى قامت على رعايته علوم اللغة والنحو والتصريف ، وقلنا : إن هذه الصفة ـ أعنى الانحراف ـ يمكن أن تتأكّد عن طريق نوع من المقارنة بين الأساليب التى ارتضاها النّقاد والبلاغيون ، وبين الظواهر اللغوية التى رآها النحاة واللغويون من قبيل الضّرائر ، مما يدخل ـ منطقيا ـ فى عداد الاستثناءات المسموح بها فى اللغة الشعريّة دون غيرها ، وإن لم تسقط عنها ـ رغم ذلك ـ صفة الخروج على معياريّة النحو واللّغة .

وقد سبق أن عرضنا لمسألة الضّرورة فى الشعر ، وذلك فى الفصل الثانى من القسم الأول ، ولكنّ حديثنا هناك لم يتعدّ كونَه استعراضًا لإحساسهم بوجود لغة أدبية خاصة تمتاز عن اللغة فى مستواها القاعدى المعيارى انطلاقا من أن الحديثَ فى خصوصيّة لغة الشعر ومُباينتها للُغة النثر يمثل جانبا من الإحساس بوجود هذين المستويين فعلا .

أما فى هذا الفصل فإننا نهدف إلى الكشف عن رابطة القرابة ـ إن لم يكن التوحُّد ـ بين الظواهر ، أو الأساليب التى وُصفَتْ بأنها رُخَصٌ أو ضرورات يُضطرّ الشاعر إلى الأخذ بها للتغلب على عقبات معينة ، وبين أساليب القول البليغ .. التى نرى أنها لا تبعدُ كثيرا ، بل لا تختلف ، من حيث الأُسس التى تقوم عليها .. عن أساليب الضرورة ، وهو ما نهدف من ورائه ـ كما قلنا ـ إلى تأكيد صفة الانحراف فى لغة الأدب كما صوّرها النقادُ والبلاغيون ، عن القواعد المثالية التى ارتضاها النحاة واللغويون .

ولدينا لإثبات هذا الفرض أكثرُ من مدخل ، فهناك التشابهُ فى تصوُّر الأُسس التى يقوم عليها كلٌّ من الضرورة والمجاز بمعناه الشامل لكلِّ الأساليب البليغة ، وهناك الظواهر والأساليب المشتركة فى كل من المجالين ، وكذلك الصفات التى يشتركان فيها ، والوظيفة التى يقوم بها كلٌّ منهما والمقتضى الذى يستدعيه ، وفى النهاية هناك المفهوم العام لفكرة الرخصة ، أو ما يجوز للشاعر فى الضرورة ــ من جهة ــ ثم المفهوم العام للمجاز من جهة أخرى .

فإذا جئنا إلى المبدأ العام ، أو الأُصول التى يقوم عليها تقسيم الظواهر الخاصة بكل من المجاز والضرورة ، وجدنا قيامَ هذه الأُسس ، أو دورانَها فى كل من المجالَيْن حول محاورَ ثلاثة هى : **زيادة** العبارة ، أو **نقصُها** ، أو **التغيير والتبديل** فيها ، سواءٌ على مستوى التركيب أو الدلالة ، على تفاوت فى المصطلحات ــ بالطبع ــ وتفاوتٍ فى سعة الأقسام بين مؤلف وآخر .

* * *

ولنبدأ بأقسام الضرورة ، وليس من هدفنا استعراضُ كلِّ صور التقسيم التى شملت الضرائرَ عند كل من تكلّموا فيها ، وحسبنا أن نقف عند ما يؤيد فكرةَ التلاقى بين مجالَىْ البحث فى الضرورة من جهة ، وفى أساليب المجاز ــ بمعناه الشامل ــ من جهة أُخرى .

وقد ذكر الآلوسى (ت ١٣٤٢) فى معرض تقديمه للترتيب الذى سار عليه فى بحث الضرائر وإيرادها أن « من الناس مَنْ رتّب الحسَن منها بباب والقبيحَ منها ببابٍ آخر ، ومنهم من رتّب الضرائر على أبواب النحو » [١] ، غير أن من الممكن اعتبارَ الترتيب الذى قسمها بمقتضاه إلى ضرائرِ حذف ،

---

(١) الضرائر للآلوسى ٥٦ .

وضرائر تغيير، وضرائر زيادةٍ .. هو أكثر هذه التقسيمات منطقية ، وأقربُها إلى طبيعة الظواهر التى سُلكت ضمن نظام الضرائر ، وإن كنا نُسارع إلى القول : إن هذا التقسيمَ ليس جديدا ، وإنما هو خلاصة مجموعة من التصوُّرات السابقة للأسس التى تقوم عليها ، أو تندرجُ تحتها الأساليبُ الخاصةُ بظاهرة الضرورة .

ويطالعنا السّيرافى فى شرحه على (الكتاب) بأن « ضرورةَ الشعر على سبعة أوجه ، وهى الزيادة ، والنقصانُ ، والحذْف ، والتقديمُ ، والتأخير ، والإبدال، وتغييرُ وجهٍ من وجوه الإعراب إلى وجه آخرَ على طريق التشبيه وتأنيث المذكر وتذكيرِ المؤنث » [٢].

وبعض هذه الأقسام يمكن ردُّه إلى فكرة التغيير والإبدال ، بحيث يبقى الجوهرُ الثلاثىّ فى توزيع الضرائر بين الزيادة والنقص والإبدال ، وهو الجوهر ، أو الأساس الذى يطالعنا بصور متقاربة عند اللاحقين .

وقد صرح القزّاز (ت٤١٢) بأنه يتناول فى كتابه : « ما يجوز للشاعر عند الضرورة من الزيادة ، والنقصان ، والاتّساع فى سائر المعانى من التقديم والتأخير والقلب والإبدال » [٣]. ويبدو أن ابنَ رشيق قد اقتصر على ظواهر الحذْف والزيادة والتقديم والتأخير [٤]. أما ابن عصفور فكان أكثرَ قُربا إلى السّيرافى والقزّاز ، وهذا ما نلاحظه من حديثه عن الضرائر فى كل من كتابيه (ضرائر الشعر) و (المقرّب) ، فعنده أن أنواعَ الضرورة « منحصرةٌ فى الزيادة والنقص والتقديم والتأخير والبدَل » ، ويضم كل من هذه الأقسام مجموعةً من الفروع.

---

(٢) مقتطفات من شرح السيرافى بهامش الكتاب ٩/١ ط بولاق ، وشرح السيرافى على كتاب سيبويه ، مخطوطة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة ، المجلد الأول ٢٠٠ .

(٣) ما يجوز للشاعر ٢٣ .

(٤) العمدة ٢٦٩/٢ ـ ٢٧٧ .

فالزيادة ـ مثلا ـ تنحصر فى زيادة حرف .. أو حركة أو كلمة ... إلخ ، والنقص منحصر فى نقص حرف ونقص حركة ونقص ... كلمة .. وهكذا ، وكذلك الحال فى التقديم والتأخير والبدَل [٥] ، ومع ذلك فيمكن القول إن جوهر التقسيم الثلاثى الذى سبقت الإشارةُ إليه باقٍ كما هو ـ رغم كثرة التفريعات أحيانا ـ وأن هذا التقسيمَ هو الذى استمر عند اللاحقين على نحو ما رأينا عند الآلوسى ، وما نرى عند المتأخرين [٥م] .

هذا المنحى فى تقسيم الضرورات ، أو الأُسس التى تقوم عليها ... نجد صداه ، وربما مقدماته ـ ولا يعنينا القطعُ الآن ـ فى تقسيمهم للمجاز ، وحديثهم عن المسارب التى يتسلَّلُ من خلالها إلى العبارة فتوصف بالتجوُّز . ويكاد حديثهم فى هذا الصدد يدور ـ مثل حديث الضرورة ـ حول محاور الزيادة ، والنقصان ، والبدل أو التغيير ، وأما ما يدل على إحلال وضْع معين ـ دلالّى أو تركيبىٌّ ـ محلَّ آخر .

ومن السّهل العثور على بذور هذا التصوّر فى كلام المؤلفين الأوائل فى المجاز ، ومنهم أبو عبيدة الذى تحدث فى (مجاز القرآن) عن « مجاز ما اختصر وفيه مضمر » أو « مجاز ما حذف وفيه مضمر » [٦] وعن « مجاز ما يُزاد فى الكلام « ومجاز المكرّر للتوكيد » ، و « مجاز المقدّم والمؤخر » [٧] ، أما صور الإبدال والتغيير فكثيرة ومتنوعّة خاصّة فى مجال الضمائر والعدد والجنس والنوع [٧م] .

---

(٥) راجع (المقرب) ٢/٢٠٢ ـ ٢٠٦ ، و (ضرائر الشعر) ٥ ، وقد أخذنا بنص (المقرّب) .

(٥م) من هؤلاء المؤلفين الشيخ محمد سليم بن عبد الحليم ت ١١٣٨هـ في كتابه (موارد البصائر لفرائد الضرائر) ، راجع كتاب المنجي الكعبي عن (القزاز القيرواني)١٢٧ ، ١٢٨ .

(٦) راجع مجاز القرآن لأبي عبيدة ١ / ٨ ، ١٨ .

(٧) مجاز القرآن لأبي عبيدة ١/١٩ .

(٧م) مجاز القرآن ١ / ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٨ ، ١٩ .

وأما ابن قتيبة فيصرّح بأن « للعرب المجازات فى الكلام ... ففيها الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار »[٨] وذكر فى موضع آخر أن الطاعنين على القرآن قد تعلقوا بما فيه من المجازات « بمضمر لغير مذكور ، أو محذوف من الكلام متروك ، أو مزيد فيه يوضّح معناه حذف الزيادة ، أو مقدّم يوضح معناه التأخير ، أو مؤخّر يوضح معناه التقديم ، أو مستعار أو مقلوب ... »[٨م] .

وأما ابن جنى فمن المجاز عنده ما سمّاه « الشجاعة فى اللغة » وقال إن من هذه الشجاعة : الحذف والزيادة والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتحريف »[٩] .

هذا التصوّر نفسُه نجده فى حصيلة عرض عبد القاهر للمجاز بنوعيه ـ كما عُرف عند المتأخّرين ـ المجاز فى المفرد ، وهو ما أطلق عليه (المجاز اللغوى)، والمجاز فى التركيب ، وهو ما أطلق على بعض صوره اسم (المجاز العقلى) وعلى بعضها الآخر اسم (المجاز الحكمى) أو (الإسنادى) .

والشائعُ قيامُ المجاز اللغوى على عملية النقل أو ـ إذا استعرنا مصطلح الترجمة العربية القديمة لخطابة أرسطو ـ عملية التغيير باستخدام كلمة مكان أُخرى . أما المجاز الإسنادى فقد تحدث عبد القاهر ـ ضمن ما تحدث عن صوره ـ عما يدخل فى عداد المجاز بالحذف والمجاز بالزيادة [٩م] . وهو ما نجد له استمرارا فى حديث الفخر الرازى عن هذين النوعين من المجاز فى كل من كتابيه (المحصول) و (نهاية الإيجاز) ، فالوجه الحادى عشر من جهات المجاز ـ فى الكتاب الأول ـ هو : (الزيادة والنقصان) [١٠] ، أما فى الكتاب الثانى

---

(٨) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ٢٠ .
(٨م) نفس المصدر ص ٣٢ .
(٩) الخصائص لابن جنى ٢/٣٦٠ .
(٩م) الأسرار ٣٨٣ ، ٣٨٤ وراجع ٣٨٦ .
(١٠) المحصول : ٢٤٣ والمزهر ١/٣٦٠ .

فقد شغل (المجاز الذى يكون بالنقصان) و (ما يكون مجازا بسبب الزيادة) فصلين متتاليين هما الثالث عشر والرابع عشر [١٠م] . وهذا هو المنهج الذى تابع الزركشيُّ السير عليه فى (البرهان)[١١] .

ومن الطبيعى أن تندرج بقيةُ أنواع المجاز عند أمثال الرازى والزركشى تحت ما يدخل ـ بشكل ما ـ فى عداد التبديل أو التغيير ، وهو ما يظهر بشكل أوضح فى حديث ابن الأثير الحَلَبى (نجم الدين) عن أنواع المجاز التى ضمَّنها ـ إلى جانب الزيادة والنقصان ـ تسميةَ الشىء بما يؤول إليه ، أو بدواعيه ، أو باسم أصله ، أو اسم ضدِّه ، أو مكانه ، أو فَعله ، أو مُشاركه فى بعض خواصه[١١م] .. وواضحَ أنها جميعا مما يعود فى النهاية إلى عملية النقل أو البدل .

على أن من العلماء مَنْ ذهب إلى حصر أنواع المجاز فى هذا الثالوث الفضفاض ، فصرح الغزالى (ت ٥٠٥) بأن المجاز « ثلاثة أنواع :

الأول : ما استُعير للشىء بسبب المشابهة فى خاصية مشهورة ، كقولهم للشجاع : أسدٌ ، وللبليد : حمار ...

الثانى : الزيادة ، كقوله تعالى ﴿ ليسَ كمثْله شىءٌ ﴾ فإن الكافَ وُضعت للإفادة .....

الثالث : النقصان الذى لا يُبطل التفهيم كقوله عز وجل : سورة يوسف ﴿ واسأَلْ القريةَ ﴾ والمعنى (واسأَل أهل القرية) . وهذا النقصان اعتادته العرب، فهو توسُّع وتجوُّز »[١٢] .

وأورد الفخر الرازى من تعريفات المجاز الفاسدة ـ فى رأيه ـ تعريفا لأبى

(١٠م) نهاية الإيجاز ٥٦ .

(١١) البرهان للزركشى ٢/٢٧٤ ، ٢٧٥ .

(١١م) جوهر الكنز ٥٣ .

(١٢) المستصفى علم الأصول الفقه للغزالى ١/٣٤١، والمثل السائر ١/٣٧٢ ، ٣٧٣ .

عبد الله البصرى وعنده أن « المجاز هو الذى لا ينتظم لفظه معناه .. إما لزيادة أو لنقصان أو لنقل ، فالذى يكون للزيادة : هو الذى ينتظم عند إسقاط الزيادة ، كقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ .. والذى يكون للنقصان هو الذى ينتظم عند الزيادة ، كقوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ .. والذى يكون لأجل النقل قوله : (رأيت أسدا) وهو يعنى الرجل الشجاع »[١٣].

وقد أجمل الخطيب القزوينى هذا التقسيم فى قوله « إن الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلها من معناها الأصلى .. توصف به أيضا لنقلها عن إعرابها الأصلى إلى غيره ، لحذف لفظ أو زيادة لفظ »[١٤] ، وهو ربط يعود ـ على أى حال ـ إلى عبد القاهر [١٤م] .

وواضح أن مثل هذا التقسيم للمجاز ـ أو للأسس التى تقوم عليها عملية التجوّز من نقص ، وزيادة ، ونقل أو تغيير أو تبديل ـ تلتقى مع جوهر تقسيمهم للضرورات ، خاصة عند القزاز والآلوسى[١٥] . وإذا كان البعض قد توسّع فى أقسامها بذكر التقديم والتأخير فإن المجاز لم يعدم ـ بدوره ـ من يصرح باشتمال أقسامه على هذا الأسلوب . وعلى سبيل المثال : أبو عبيدة[١٦] وابن قتيبة [١٧] وابن فارس[١٨] والحاتمى [١٩] وغيرهم . وهو مسلك يؤيد ما نهدف إلى إثباته

(١٣) المحصول للرازى : ٢٠٦ ، ٢٠٧ .
(١٤) الإيضاح للقزوينى ٣١٧ .
(١٤م) راجع : أسرار البلاغة ٣٨٣ وما بعدها .
(١٥) ما يجوز للشاعر ٢٣ ، والضرائر : ٥٦ .
(١٦) مجاز القرآن ١٧٣/١ ، ١٨٥ ، ١٥/٢ ، ١٨ .
(١٧) تأويل مشكل القرآن ١٥ ، ١٦ .
(١٨) الصاحبى ١٦٧ ، والمزهر ٣٥٥/١ .
(١٩) حلية المحاضرة للحاتمى ٣٦٤/٢ ، وفى ٣٦٦ النص على اعتبار التقديم والتأخير من المجاز ، وفى شرح المفصل ٦٣/٧ تصريح لابن يعيش باعتبار التقديم والتأخير من المجاز .

من التوافق التام فى الاتجاه بين ظواهر الضرورة وظواهر المجاز .

وإذا كان التشابهُ ـ إلى حد التماثل ـ فى الأُسس العامة التى تقوم عليها أساليب كلٍّ من الظاهرتين يمثل خطوةً نحو إثبات هذا التوافق بين المبحثين فإن استعراضَ قدرٍ من المشترك من ظواهرهما يمثل خطوة جديدة فى هذا السبيل .

وقد سبق أن وقفنا من أساليب القول البليغ عند ظواهر التقديم والتأخير ، وزيادة العبارة ونقصها ، وعند قضية الدلالة والتجوُّز فيها ، والخروج على قواعد المطابقة فى الضمير والعدد والنوع . كما تحدثنا عن تبادل استخدام الصِّيغ ، بوضْع صيغة محلّ أُخرى ، بما يندرج تحت هذا الأُسلوب من صور ، كذلك وقفنا عند الخروج على الزمن الصّرفى الذى تفيده صيغ الأفعال ، والتصرف فى حروف الكلمات وأوزانها وفى الشكل الإعرابى ، تحقيقا لمتطلّبات معينة .

وإذا كانت تلك هى ـ غالبا ـ الظواهر التى تتكون منها ملامحُ اللغة الأدبية، فإن من اللافت أن يجد المرءُ تشابها كبيرا ، بل تطابقا ، بينها وبين عدد من الظواهر اللغوية التى عُدّت من قبيل الضرورة التى يُغتفَر ارتكابُها فى لغة الشعر ، وإن كانت لا تُغفَر لذاتها ، بحكم انتمائها ـ بدرجة ما ـ إلى حيز الخطأ وما لا يعتدُّ به من زاوية الصّحة اللغوية .

فمن هذه الرخص أو الضرورات : التقديم لما حقه التأخير ، والعكس . جاءَ فى سيبويه : « ويحتملون قبحَ الكلام حتى يضعوه فى غير موضعه لأنه مستقيم ليس فيه نقص ، فمن ذلك قوله :

صَدَدْتِ فأَطْوَلْتِ الصُّدودَ ، وقلّما   وصالٌ على طُول الصُّدودِ يَدوم

وإنما الكلام : وقلَّ ما يدوم وصال » [٢٠] . وواضح اشتمالُ البيت على تقديم الفاعل على فعله ، وقد أورده سيبويه فى موضع آخر هو (بابُ الحُروف

(٢٠) الكتاب ١/٣١ط . هارون ، ١/١٢ ط . بولاق .

التى لا يَليها بعدها إلاَّ الفعل ولا تُغيِّر الفعلَ عن حاله ... وقال : قد يجوز فى الشعر تقديمُ الاسم ، قال : (صددت وأطولت الصدود ... البيت)[21] .

وقد أصبحت عبارة (وضع الكلام في غير موضعه) عنوانا بارزا فى كتب اللاَّحقين فى الضرورات ، كما ارتبطت بأُسلوب التقديم والتأخير ، نجد ذلك عند المرزُبانى (ت ٣٨٨) الذى أورد بيت سيبويه ، وقدَّم له بقوله : « وقد وضع قومٌ الكلام فى غيز موضعه ، فقدَّموا وأَخَّروا » كما أورد قول الآخر :

إنَّ الكريمَ وأبيكَ يعْتَمِلْ   إنْ لم يجدْ يومًا علَى مَنْ يتَّكلْ

وقال : « يريد : (مَنْ يتَّكلُ عليه) فقدَّم وأخَّر »[22] .

وذهب القـزَّاز نفس المذهب ، فأورد هو الآخر بيت سيبويه (صددْتِ فأَطولْتِ) مع عبارته المعدَّلة ، ثم أعقب ذلك بأنه يجوز للشاعر « أيضا من التقديم والتأخير مالا يكون مثلُه فى الكلام ، وذلك مثل قول الأوَّل :

وما مِثْلُه فى النَّاسِ إلاَّ مُملَّكًا   أَبُـو أُمِّـه حَـيٌّ أَبُـوهُ يقارِبُـه[23]

وهو البيت الذى اعتبره المبرِّد من أقبح الضرورات[24] ، ولكنه حظى بدفاع ابن جنِّى ، فقال « إنما جازَ ما فيه من الفصْل ــ مما لا يحسُنُ فصْلُه ــ لضرورة الشعر »[25] .

ومن أنواع الضرائر المفضية إلى التقديم حديثهم فى تقديم واو العطف على

---

(٢١) الكتاب ٤٥٩/١ط . بولاق ، الضرائر ٢٤٨ .
(٢٢) الموشح ١٥٢ .
(٢٣) ما يجوز للشاعر ١٥٧ .
(٢٤) الكامل ١٨/١ .
(٢٥) الخصائص ١٥١/١ .

المعطوف عليه ـ كما ذهب القزّاز [٢٦] ـ أو تقديم المعطوف على المعطوف عليه ، كما ذكر الآلوسى ، وقد قرر الأخير أن « الأصل فى التوابع أن تتأخر عن المتبوع ، وإنما تتقدم فى الضرورة كقوله :

ألا يا نخلةً منْ ذاتِ عِرْقٍ   عليكِ ورحمةُ الله السَّلَامُ

وهو نفس المثال الذى أورده القزاز ـ ثم نقل الآلوسى عن السعد التفتازانى قوله : « إن تقديمَ المعطوف جائز بشرط الضرورة وعدم التقديم على العامل .. وقال ابنُ السِّيد فى (شرح أبيات الجمل) : مذهبُ الأخفش أنه أراد (عليكِ السلامُ ورحمةُ الله) فقدَّم المعطوفَ ضرورةً »[٢٧] .

وواضح إجماعُهم على إباحة التقديم فى الشعر دون الكلام العادى من جهة ، واعتبار هذا التقديم من القوادح فى بنية النمط العادى من جهة أخرى ... وهى صورة يكملها الاعترافُ بهذه الرُّخصة على نحو شامل فى الشعر دون الكلام ، وهذا ما نجده ـ على سبيل المثال ـ عند ابن رشيق فى القرن الخامس[٢٨] ومن قبلُ عند ابن المدبِّر فى القرن الثالث ، وقد صرح الأخير بأنه « لا يجوزُ فى الرسائل ما يجوز فى الشعر لأنّ الشعرَ موضعُ اضطرار ، فاغتفروا فيه الإغراب وسوءَ النظم ، والتقديمَ والتأخير ... » [٢٩] .

وكما أن أساليب ـ أو ظواهر ـ الزيادة والنقصان تمثِّلُ سمةً أساسيةً ومرغوبة فى العبارة ـ على مستوى الكلام الفنى ـ وهو ما تؤكده أبحاثُهم فى الإيجاز والإطناب وسائر ما تفرع عليهما من أساليب .. كذلك تمثّل هذه

(٢٦) ما يجوز للشاعر ١٧٠ .
(٢٧) الضرائر ١٤١ .
(٢٨) العمدة ٢٧٦/٢ .
(٢٩) الرسالة العذراء ٢٣٥ ـ ضمن رسائل البلغاء .

الأساليبُ فى عرف النحاة واللغويين إحدى الرُّخص الممنوحةِ للشاعر دون سواه.

فتحدثوا عن حذف الكلمات ، وأجزاءِ الجملة ، والحروف من الكلمة ، وعن زيادة الكلمات والحروف أيضا .

وقد ذكر السِّيرافى أن من وجوه الحذف لضرورة الشعر : إقامتَهم الصفةَ مقامَ الموصوف فى الموضع الذى يقبُح فى الكلام مثلُه ، نحو قول الشاعر :

فيَا الغلامَان اللّـذَان فَـرَّا إياكُمـا أنْ تُكْسِبانِـى شَـرَّا

أراد : فيا أيّها الغلامان ، فأقام (الغلامان) مقام (أىّ)(٣٠) .

كما ذكر إقامتَهم الفعلَ فى موضع الاسم إذا كان الفعلُ نعتا ، كما قال النابغة :

كأنَّكَ من جمالِ بنى أُقَيْشٍ يُقَعْقَعُ خلفَ رِجْلَيْه بشَنٍّ

أراد : جَمَلٌ يقعْقَع .

وقال آخر :

لوْ قلتَ ما فِى قوْمِها لمْ تيثَمِ يفضُلُها فى حَسَبٍ ومِيسَمِ

أراد : أحد يفضُلها (٣١)

وذكر القزاز أن « مما يجوزُ له [أى للشاعر] حذف (مَنْ) من الكلام وذلك مع (مِنْ) و (فى) كما قال الشاعر :

فظلُّوا ومنهم دمعُهُ غالبٌ له وآخرُ يُجرى عبرةَ العيْن بالمَهْل

(٣٠) شرح السيرافى على سيبويه ـ مخطوط ٢٣١/١ .

(٣١) المصدر السابق ٢٣٢/١ .

يريد (ومنهم مَنْ دمعُه غالبٌ له) فحـذف (مَنْ) لأن فـى الكلام دليلا عليها » (٣٢) .

كما وقف فى موضع آخر عند أمثلة مما يدخل فى عِداد حذْف المضاف ، نحو ما فى قول الشاعر :

وشرُّ المَنايا ميِّتٌ وسْط أهله كهُلْك الفتَى قد أسلم الحيَّ حاضرُه

« فقال (شرُّ المنايا ميت) وإنما يريد : (وشرُّ المنايا منيةُ ميت) » (٣٣).

كذلك وقف عند حذف الضمير الذى لابد من إظـهاره فى الكلام(٣٤) .

وذهب ابنُ رشيق إلى أن « للشـاعـر أن يحـذفَ اسم (ليت) إذا كـان مضـمـرا »(٣٥) ، كـمـا ذهب ابنُ عصـفـور إلى أن من النقص [= الحذف] «حذف المضاف من غير أن يقامَ المضافُ إليه مقامه .. مثل قول أبى دؤاد :

أكُلَّ امرىءٍ تحسَبِيـنَ امـرأً ونـارٍ توقَّـدُ باللـيـــل نـــارا

يريد : (كلّ نار) فحذف (كلاً) لدلالة (كل) المتقدم عليه »(٣٦) ومنه : حذف المضاف وإقامةُ المضاف إليه مقامه من غير أن يدل عليه معنى الكلام ... ومثله قول الحُطيئة :

فيه الرماحُ وفيه كلُّ سابغة بيضاءَ محكمة من صُنْع سَلاَّم

يريد (من صنع أبى سلام) ، وأراد بـ (سَلاَّم) : سليمـان »(٣٧) « ومنه : حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه فى الموضع الذى يقبح ذلك فيه فى سعة

---

(٣٢) ما يجوز للشاعر ١٦٦ .
(٣٣) المرجع السابق ٢٨ .
(٣٤) المرجع السابق ١٤١ .
(٣٥) العمدة ٢٧١/٢ .
(٣٦) ضرائر الشعر لابن عصفور ١٣٦ ، ١٣٧ .
(٣٧) المرجع السابق ١٣٧ ـ ١٣٩ .

الكلام .. نحو قوله :

فيا الغُلامان اللّذان فرّا ... إياكُما أنْ تكسبَان شرّا

يريد : فيا أيها الغلامان »[٣٨] .

« ومنه حذفُ الموصوف وإبقاءُ الصفة ، وهي جملة أو مجرور ... وهو مع (مِنْ) أحسنُ منه مع غيرها ، نحو قول النابغة :

كأنكَ مِنْ جمال بنى أُقَيْشٍ ... يُقعْقَعُ خلفَ رجليْه بشَنّ

يريد : كأنك جملٌ من جمال بنى أُقَيْش » [٣٩] .

وهناك حذف الحُروف من الكلمات على أنحاءٍ مختلفة ، وقد يُحذَف من الكلمة حرفٌ أو أكثر ، وأورد سيبويه قولَ الشاعر :

* قواطنًا مكةَ من وُرْق الحَمَا *

على أنه من « حذف مالا يُحذف تشبيهـا له بما قد حُذف واستُعمل محذوفا »[٤٠] ، وجعله السيرافى ضمن أمثلة الترخيم ـ إحدى صور الحذف ـ وهو « أن ترخّم الاسمَ فيبقى من حروفه ما يدلّ على جملة الكلمة من غير مذهب ترخيم الاسم المنادى »[٤١] .

وهناك أمثلة وصور كثيرة لهذا الضرْب من الحذف تحدث عنها القزّازُ وابن رشيق[٤٢] وابن عصفور[٤٣] وغيرُهم .

---

(٣٨) المرجع السابق ١٣٩ ، ١٤٠ .

(٣٩) المرجع السابق ١٤٠ ، ١٤١ .

(٤٠) الكتاب ٢٦/١ ط . هارون .

(٤١) شرح السيرافى على (الكتاب) ٢١٩/١ .

(٤٢) ما يجوز للشاعر : ٩٥ ، ١٠٤ ، ١٢٢ والعمدة ٢٧٠/٢ ، وقد بالغوا فى عملية الحذف من الكلمة فتحدثوا عن الاجتزاء بحرف واحد من الكلمة ، راجع : ما يجوز للشاعر ١٨٢ .

(٤٣) ضرائر الشعر لابن عصفور ص ٧٥ وما بعدها .

كذلك الأمر فى مسألة الزيادة ، فقد أباحوا للشاعر زيادةَ الكلمات: نحو زيادة (مَن) و (ما) على قول بعض النحويين[٤٤] ، وينقل ابن عصفور حديثا لأبى عبيدة فى زيادة الاسم كإحدى صور الضرائر ، ويرى النحويُّ الأشبيلى أن العربَ لم تزدْ من الأسماءِ شيئا إلاَّ الضمير فى الفصل خاصة[٤٥] .

أما بالنسبة للحروف ، فيذكر القزازُ أنهم جعلوا مما يجوز للشاعر « جمع حرفين بمعنى واحد إرادةَ التوكيد ، مثل جمع لام (كى) مع (كى) فى كلمة ، وهذا جائز فى الكلام ، ولكن جاءَ فى الشعر جمعُ ثلاثة أحرف وهو فى قول الشاعر :

* منْ حيثُ لاَ إنْ مَا رأيْتُ مثلَكُما *

فجمع بين (لا) و (إنْ) - وهما بمعنى (ما) - وبين (ما) ، فاجتمعت ثلاثة أحرف بمعنى واحد ، ومثله قول الآخر :

يُرجِّى المرءُ مَا لاَ إن يُلاَقى   وتعرضُ دون أبعده الخُطُوبُ

فجمع بين ثلاثة أحرف وهى (ما) و (لا) و (إنْ) وهى بمعنى واحد»[٤٦] ، وقد جعلوا من ضرائر الزيادة التى تحق للشاعر : زيادة (كان) فى غير موضع زيادتها نحو :

سَرَاةُ بنى أَبى بكْرٍ تَسَامى   علَى كانَ المُسوَّمة العِرَابِ

... « فزيادةُ (كانَ) بين الجارِّ والمجرور من الضرورة ، وهى وإن كانت زائدة فلها دلالةٌ على المعنى ، ومعنى زيادتها أنها لم يُؤْتَ بها للإسناد ، لا أنها لا تدل

(٤٤) ما يجوز للشاعر ١٦٧ .

(٤٥) ضرائر الشعر ٦٠ ، ٦١ .

(٤٦) ما يجوز للشاعر ١٥٣ .

على معنى أصلا . وذهب أبو البقاء إلى جواز زيادتها بلفظ المضارع فى الشعر ، كقول حسان :

كأنَّ سبيئةً من بيتِ رأسٍ　　يكونُ مزاجُها عسلٌ وماءُ

فادعى أنها ها هنا زائدة ، على رواية رفع (مزاجها) على المبتدأ و (عسل) خبرها . وإلى هذا ذهب ابن السِّيد فى (أبيات المعانى) .. وابن الناظم فى شرح الألفية . وأجاز أبو على زيادة (أصبح) و (أمسى) فى الشعر للضرورة »[٤٧] .

كذلك وقفوا عند تبادل استخدام الكلمات بوضع كلمة محلَّ أخرى ، مما يمكن سلْكُ كثير منه فى عداد التغيُّر الدلالى والخروج على الدلالة الأصلية فى المجاز . وقال السِّيرافى فى شرحه على الكتاب « ومن ذلك بدل أسماءِ الأعلام ، وهى تجىءُ على ثلاثة أوجه : وجه جائز فى الشعر والكلام ، ووجه جائز فى الشعر دون الكلام ، ووجه لا يجوز فى الشعر ولا الكلام ... وأما ما يجوز فى الشعر ولا يجوز فى الكلام فأنْ يُبدلَ اسمٌ من الاسم المعروف به ، كما أبدلوا (مَعْبدًا) من (عبد الله) و (سَلاَّما) من (سليمان) على غير قياس يوجب ذلك ، قال الحُطَيْئة :

فيــه الرِّمــاحُ وفيه كُلُّ سابغَةٍ　　بيضاءَ محكمةٍ من نسْجِ سَلاَّم

أراد : سليمان ، وقال دُرَيْد :

فإن تُنْسنَا الأيامُ والدَّهْرُ تَعلمُوا　　بَنِــى قاربٍ أنَّا غضَاب بمَعْبَــد

تنادَوْا فقالُوا أرْدَتْ الخيلُ فارسًا　　فقلتُ : أعبدُ الله ذلكُم الرَّدى

فسماه (مَعْبدا) واسمه (عبد الله » [٤٨] .

---

(٤٧) الضرائر للآلوسى : ٣١٠ ، ٣١١ .

(٤٨) شرح السيرافى على الكتاب ـ مخطوط ٢٣٦/١ .

وإلى مثل ذلك يذهب القزّاز ، فعنده أن مما يجوز للشاعر فى الاضطرار «الإتيان باسم وهو يريد غيرَه ، ولكنْ فيما أتى به بعض التدليل على ما يريد ، مثل قول الشاعر :

صبَّحْنَ من كاظمةَ الخُصَّ الخَرِبْ

يحملْنَ عباسَ بنَ عبدِ المُطَّلِبْ

يريد : عبد الله بن عباس ، فذكر أباه مكانه اضطرار .. »[٤٩] .

ويجعل السيرافى مما لا يجوز إلاّ فى الشعر « وضعهم الاسم مكانَ الاسم على سبيل الاستعارة » وإن كان لا يلبث أن يصرحَ بجريان مثله فى الكلام « حتى لو أخرجه مُخرجٌ عن باب الضرورة لم يكن بالمخطئ » أما أمثلة هذا اللون عنده ، فمن بينها قول الحُطيْئة :

قَرَوْا جارَكَ العيْمَانَ لَمَّا جفَوْتَهُ وقلَّصَ عنْ بَرْدِ الشَّرابِ مشَافِرُهْ

أراد : شفتيْه ، والمشافر للإبل . وقال آخر :

سأمنَعُهَا أو سوفْ أجعلُ أمرَهَا إلَى ملِكٍ أظْلافُهُ لمْ تشقَّقِ

أرادَ : عقبيْه ، والأظلافُ للبقر والغنم فى موضع عَقِبَيْ الإنسان وقدمه ... وقال آخر ، وهو أوْسُ بنُ حَجَرٍ :

وذاتِ هِدْمٍ عَارٍ نَوَاشِرُهَا تُصمِتُ بالماءِ تَوْلبًا جَدِعَا

أراد : بالتَّوْلَبِ طفلاً من الناس ، والتَّوْلب : ولد الحمار »[٥٠] .

---

(٤٩) ما يجوز للشاعر ١٦٥ .

(٥٠) شرح السيرافى على الكتاب ٢٤١/١ .

وقد وقف ابنُ عصفور في (المقرَّب) وفي (ضرائر الشعر) عند هذه المجموعة من أساليب الضرائر .. وقف عند (اشتقاق اسم آخر للمسمَّى من اسمه) وعند (إبدال الاسم من لفظ المشترك اللفظي) كقول الشاعر :

حَدَوْا بأبي أُمِّ الرِّئَال فأجفَلَتْ   نعامتُه عن عارضٍ متَلَهِّب

يريد بـ (أبي أُم الرئال) قَطَرِيًّا ، وكنيته أبو نعامة ، فوضع (أُم الرئال) موضع (نعامة) لَمَّا اضطره الوزن إلى ذلك . كذلك وقف ابنُ عصفور عند إبدال الاسم مما هو منه بسبب ، وعند وضع اسم للمسمَّى موضع غيره على طريق الاستعارة ، وإبدال الاسم من الاسم على طريق الغَلَط[51] .

وجاءَ في (الكتاب) أنهم « جعلوا مالا يجرى في الكلام إلاَّ ظرفا بمنزلة غيره من الأسماء ، وذلك قولُ المرَّار بن سلامة العجلي :

ولا ينطقُ الفَحْشاءَ مَنْ كانَ منهُمْ   إذَا جَلَسُوا منَّا ولا مِنْ سوائنَا

... وقال الأعشى :

* وما قصدَتْ من أَهلِهَا لسوائكَا *

وشاهدُه وضع (سواء) موضعَ (غير) وإدخال (مِنْ) عليها ، لأنها لا تُستعمَلُ في الكلامِ إلاَّ ظرفا . قال القزاز « فإذا جعلته بمعنى (غير) أدخلته في الأسماءِ ، وأدخلت عليه حروفَ الجر »[52] .

ويتصل بإحلال الكلمات بعضها محل بعض ما جاءَ من حديثهم عن إنابة حرف مكان حرف ، قال الآلوسي : « قد عدَّ ابنُ عصفور هذا الباب من

---

(51) المقرب 2/205 ، 206 ، وضرائر الشعر لابن عصفور 200 ، 203 ، 204 ، 205 ، 206 .

(52) الكتاب 1/31 ، 32 ط هارون ، وما يجوز للشاعر 178 .

الضرائر الشعرية فى كتابه .. وأورد لذلك عدة شواهد منها قوله :

إذا رَضيتْ علَيَّ بنو قُشَيْرٍ لعَمْرُ الله أعْجَبَنى رِضَاهَا

أراد : (عنّى) ، ووجْه ذلك أنها إذا رضيتْ عنه أحبّته وأقبلت عليه ، ولذلك استعمل (على) بمعنى (عن) . وكان أبو على يستحسن قول الكسائى فى هذا : لأنه لما كان (رضيتْ) ضد (سَخطت) عَدَّى (رضيت) بـ (على) حَمْلاً للشيء على نقيضه كما يُحمَل على نظيره . وقد سلك سيبويه هذا الطريق فى المصادر كثيرا ، فقال : قالوا كذا كما قالوا كذا ، وأحدهما ضد الآخر ، ونحوٌ منه قول الآخر :

إذا ما امرؤٌ ولّى عليَّ بوُدِّه وأدبَرَ لم يصدُرْ بإدبَارِه وُدِّى

أى (عنّى) . ووجه أنه إذا ولّى عنه بودّه فقد ضَنَّ عليه به وبخل ، فأجرى التولّى بالود مجرى الضّنانة والبخل ، أو مجرى السخط ، لأن تولّيه عنه بودّه لا يكون إلاّ عن سخط عليه .. (٥٣) .

وهذا الذى قاله ابنُ عصفور .. أفرد له ابنُ جنّى بابا فى (الخصائص) قال: .. اعلم أن الفعلَ إذا كان بمعنى فعل آخر ، وكان أحدُهما يتعدّى بحرف والآخرُ بآخر فإن العربَ قد تتّسع فتوقع أحدَ الحرْفين موقعَ صاحبه إيذاناً بأنّ هذا الفعلَ فى معنى ذلك الآخر ، فلذلك جيءَ معه بالحرف المعتاد مع ما هو فى معناه ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ أُحلَّ لكُم ليلةَ الصِّيام الرَّفَثُ إلى نسائكُم﴾ ، وأنت لا تقول : (رَفَثْتُ إلى المرأة) ، وإنما تقول : (رفثتُ بها) أو (معها) ، لكنه لما كان الرفَث هنا بمعنى الإفضاء ، وكنت تُعدّى

(٥٣) ضرائر الشعر ١٩٥ وما بعدها ، والضرائر للآلوسى ١٤٦ ـ ١٤٨ .

(أفضيْتُ) بـ (إلى) جئتَ بها مع الرفَث إيذانا بأنه بمعناه »[٥٤] .

وربما كان من الضرورات القائمة على التسامح فى مسألة الدلالة ، ما جوَّزوه للشاعر من الإخبار « عن الشيء بخبر ليس من جنسه ، ولكنْ يكون تحت ذلك الخبر حذفٌ تقوم به الفائدة ، وذلك مثل قول الشاعر :

وكيفَ تُواصِلُ من أَصبَحَتْ خِلاَلَتُـهُ كأَبِـى مَرْحَـب

فشبه الخلالة بأبى مرحب ، وليس هو من جنسها ، ولكن المعنى : كخلاله أَبى مرحَب ، فأَسقط هذا اتّساعا .. ومثله قول الآخر :

وشرُّ المنَايا ميِّـتٌ بيـنَ أَهلـه كهُلْكِ الفتَى قد أُسلَمَ الحيَّ حاضِرُهُ

فشبه الميت بالهُلْك . ولكن التقدير : وشرُّ المنايا منية ميت » [٥٥] .

كذلك نظروا إلى اختلاف حركات الإعراب عما يجب أن تكون عليه ، على أنه من قبيل الضرورة التى يلجأ إليها الشاعر مضطرا . وقد ذهب القاضى الجرجانى إلى اعتبار تسكين الفعل فى قول امرئ القيس :

فاليومَ أَشربْ غيرَ مُستَحْقِبٍ إثمًـا مـن اللـهِ ولا واغـلِ

وتسكين نون المرفوع فى قول الآخر :

* وقدْ بَدا هَنْكَ من المئْزَر *

من قبيل الأخطاء الإعرابية التى وقع فيها الشعراء[٥٦] ، ولكـن كثرةَ النحاة ذهبوا إلى أن حذفَ الضمة فى مثل هذا إنما يأْتى فى اضطرار الشعر ، فزعم

---

(٥٤) الخصائص ٤٣٥/٢ والآلوسى ، الموضع السابق .

(٥٥) ما يجوز للشاعر : ٧٨ .

(٥٦) الوساطة : ٥ ، ٧ .

سيبويه أنه مما يجوز فى الشعر خاصة . وتابعَه على ذلك الزَّجّاج[٥٧] . وذكر القزّاز أن « مما يجوز له على قول قوم من النحويين حذف الإعراب إذا احتاج إلى ذلك .. وأنشدَ مَنْ أجازه (فاليومَ أشربْ ... إلخ) »[٥٨] . وكذلك ذهب ابن رشيق ، وإن عدَّه من أقبح الضرورات[٥٩] . وذهب ابنُ عصفور إلى أن تسكينَ الباء فى (أشربْ) من بيت امرئ القيس من قبيل نقص الحركة « تشبيهًا للمنفصل بالمتصل ، ألاَ ترى أنَّ (ربْغ) بمنزلة (عَضْد) (*) فكما تسكَّن الضّاد من (عَضْد) فكذلك سُكِّنتْ الباء »[٦٠] . وهو توجيه طريف يقوم على معاملة جزئين من كلمتين مستقلتين معاملة الكلمة الواحدة ، وتطبيق قانون المفرد عليهما .

ويتصل بهذا تسكينُ ياء المنقوص فى الشعر عند النصب . وقد أورد المبرِّد قول الشاعر :

فتًى لو يبارى الشمسَ ألقتْ قناعهَا
أو القمرَ السَّارى لألقَى المقَالدَا

ثم قال : « وقوله (أو القمرَ السارى) .. فأسكن الياءَ ضرورة . وإنما جاز ذلك لأن هذه الياءَ تسكَّن فى الرفْع والخفْض ، فإذا احتاج الشاعر إلى إسكانها فى النصب قاس هذه الحركة على الحركتين : الضمة والكسرة الساقطتين فشبَّهَها

---

(٥٧) إعراب القرآن ومعانيه للزجاج ق : ٢ ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٥٨) ما يجوز للشاعر ١٠٤ ، ١٠٥ .

(٥٩) العمدة ٢/٢٧٤ .

(*) ابن عصفور يقيم ـ هنا ـ المشابهة بين جزءين كل منهما من كلمة مستقلة ، حيث يضم حرفي الراء والباء من الفعل (أشرَبْ) إلى حرف (الغين) من كلمة (غير) فيتكون (ربْغ) المساوية لـ (عَضْد) الساكنة الضاد .

(٦٠) المقرب ٢/٢٠٤ ، وضرائر الشعر ٧١ .

بهما ، قال النابغة :

رَدَّتْ عليه أَقاصِيه وكَبَّدَهُ ضربُ الوليدة بالمِسْحَاةِ فى الثَّأَدِ

فأسكن الياءَ فى (أقاصيه) ، وقال رؤبة :

* كـأنَّ أَيديهـنَّ بالقاعِ الفـرق *

* سَوَّى مَسَاحِيهنَّ تقْطِيط الحُقَقْ * » [٦١]

وقريب منه إجراءُ المعتلِّ مجرى الصحيح ، « فيعرب فى حالِ الرفع والخفض .. ولا يجوز فى المنثور من الكلام .. وعلى هذا قول قيس بن زهير :

أَلَمْ يأْتيكَ والأنباءُ تَنْمِى بما لاقَتْ لَبُونُ بَنى زيادِ

كأنه يقول فى الرفع : يأْتِيكُ ـ بضم الياءِ ـ فلما جزمها أسكنها » [٦٢].

ومن صور المخالفة للمعتاد فى الإعراب ما ذهبوا إليه من جواز الجزم فى جواب (إذا) و (لو) فى الشعر . قال سيبويه : « وقد جازَوْا بها [يعنى بـ (إذا)] فى الشعر مضطرين ، شبّهوها بـ (إنْ) حيث رأَوْها لما يستقبل ، وأنه لا بد لها من جواب » [٦٣]، وقال مكى : « (إذا) فيها معنى الشرط ولا تعمل ، ولا تحتاج إلى جواب مجزوم إلا فى شعر ، فإنه قد يُقدَّرُ فى الجواب الجزمُ فى الشعر، فيعطف على معناه ، فيجزم المعطوف على الجواب ، كما قال :

إذا قَصُرتْ أسيافُنَا كان وَصْلُها خُطانـا إلـى أعدَائنـا فنُضـارِبِ

---

(٦١) الكامل للمبرد ٢٩/٢ ، ٣٠ . وراجع ما يجوز للشاعر : ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٦٢) العمدة ٢٧٥/٢ . وراجع : ضرائر الشعر لابن عصفور ٢٩ ، ٣٠ ، والضرائر للآلوسى ١٧٤ .

(٦٣) الكتاب ٤٣٤/١ .

فجزم (فُضَارِب) عطفا على موضع جواب (إذا) » [٦٤] . أما (لو) فذهب قوم ـ منهم ابنُ الشجرى ـ إلى أنها يُجزَم بها فى الشعر ، وعليه مشَى ابنُ مالك فى (التوضيح) [٦٥] .

وهناك الكثير من صور التسمُّح فى الإعراب على سبيل الضرورة فى الشعر، منها : **الخفض على الجوار** نحو قول امرئ القيس :

كأنَّ ثَبِيرًا فى عَرانين وَبْلِه   كبيرُ أُناسٍ فى بِجاد مُزَمَّلِ

حيث خفض (مزمَّل) لجواره لـ (بِجاد) وكان حقُّه أن يكون رفعا[٦٦] .

وكذلك **حذْف النون** فى نحو (الضارِبونَ زيدًا) مع الإبقاء على النصب فُيقال (الضاربو زيدًا) نحو :

الحافِظُو عورةَ العَشيرة لا   يأتيهمُ من ورائنَا وَكَفُ

فنصب مع حذف النون كما كان ينصب مع إثباتها ، وكان حقُّها الخفض على الإضافة [٦٧]، ومنها « إعراب بعض الكلام على معنًى يدلّ عليه اللفظُ . كقول الشاعر :

فكـرَّتْ تبتَغيـه فوافَقَتْـهُ   على دَمه ومصْرَعِه **السِّبَاعَا**

فنصب (السِّباع) لأنه دخل فى الموافقة » [٦٨] .

---

(٦٤) مشكل إعراب القرآن لمكّى بن أبى طالب ٣٠٢ وضرائر الشعر ٢٥٠ ، ٢٥١ .

(٦٥) الضرائر : ١٥٥ ، ١٥٦ .

(٦٦) ما يجوز للشاعر ١٤٥ وقد اعتبر القاضى الجرجانى أمثلة هذا النوع من قبيل الأخطاء. راجع الوساطة ٨ .

(٦٧) ما يجوز للشاعر ١٢١ وراجع الضرائر للآلوسى ١١٢ ـ ١١٤ .

(٦٨) ما يجوز للشاعر ١٦٠ .

ومنهـا كـذلك « **رفعُ الاسـم بتـأويل معنى فى الكلام** ، مثـل قـول الشاعر :

لِيُبْكَ يزيدُ ضارعٌ لخُصومَةٍ   ومُختَبطٌ مما تُطيحُ الطَّوائحُ

لأنه لما قال : (لِيُبْكَ) عُلِمَ أن له باكيا ، فكأنه قال : (يبكيه ضارعٌ لخصومة ومختبط) » (٦٩) .

وفيمـا يتعلـق بمقـولة الـزمن ، وهـى خاصة بالأفعال أساسًا ، نجد أنه يجوز للشاعر « **أن يأتى بالماضـى من الأفـعال فى مـعنى المستقـبل** ، كمـا قال الشاعر :

شَهِدَ الحُطيْئةُ يومَ يلْقَى ربَّـه   أنَّ الوليـــدَ أحـقُّ بالعُـذْرِ

فقال (شهد) بالماضى فى موضع المستَقْبل ، ومثله قول الآخر :

ولقد أمرُّ على اللَّئيمِ يَسُبُّنِى   **فمضيْتُ** ثُمَّتَ قلتُ : لا يعنِينِى

قال : (فمضيتُ) وهو يريد (فأَمْضِى) . وقد زعم قوم أن هذا ليس من الاضطرار ، وأجازوه فى الكلام » (٧٠) .

أما فى مقولة العدد .. فقد جعلوا الخروجَ على المطابقة فيها من قبيل الضرورات أيضا ، فقال الآلوسى فى ضرائره « لا بد من المطابقة بين المبتدأ والخبر ، إفرادا وتثنيةً وجمعًا وغير ذلك مما هو مفصل فى محله ، هذا فى سعَةَ الكلام ، وقد ورد فى الشعر خلافُ ذلك، وهو من ضرائره ... كقول المتنبى :

---

(٦٩) ما يجوز للشاعر : ١٤٤ .

(٧٠) ما يجوز للشاعر : ١٣٤ .

حشايَ علَى جمْرٍ ذكِيٍّ من الغَضَى **وعينَاى** فى رَوْضٍ من الحُسْنِ **ترْتَعُ**

قال أبو حيان فى (تذكرته) : قال أبو عمرو : إذا كان الاثنان لا يكاد أحدهما ينفرد من الآخر مثل اليدين والرجلين والخُفَّين ... فإنْ تقدَّم مُثنَّاهُ جازَ لك فى الشعر والكلام أنْ توحِّد صفتَه فتقول : (خُفَّان جديدٌ) و (جديدان) و (عينان ضخْمَةٌ) و (ضخمتان) ، لأن الواحد يدل على صاحبه إذا كان لا يفارقه .. وقال الواحدىُّ فى شرحه ... وإنما لم يقل (ترتعان) لأن حكم العينين حكمُ حاسة واحدة ، ولا تكاد تنفرد إحداهما برؤية دون الأُخرى ، فاكتفى بضمير الواحد » [71].

قال القزاز « ويجوز له قلبُ هذا المعنى ، **فيجوز أن يخبر عن الواحد منهما بالتثنية** ، كما قال الشاعر :

وعيْنٌ لها حَدْرَةٌ بَدْرَةٌ وشُقَّتْ **مآقيهمَا** مِنْ أُخَرْ

فابتدأ بذكر (عين) واحدة ، ثم أخبر عن الاثنين ، وقال الآخر :

تُسائلُ يا ابن أَحمرَ مَنْ رآهُ أَعارتْ **عيْنُه** أمْ لـمْ **تَعَارَا**

فلمَّا استفهم عن الواحدة عطف بالاثنين فى قوله : (أمْ لم تَعارا) » [72].
وجعلوا « مما يجوز له أن **يكون اللفظُ واحداً والمعنى جمعا** ، كما قال الشاعر :

بهَا جيفُ الحَسْرَى فأما **عظَامهَا** فبيضٌ وأمَّا **جلْدُها** فَصَلِيبُ

فقال (وأما جلدُها) فوحَّد ، وهو يريد (وأما جلودها) ولكن أخرجه

---

(71) الضرائر ٨٨ ، ٨٩ . وفيه : (ذلك) بدل : (لك) وهو خطأ . وما يجوز للشاعر : ١٨٧ .

(72) ما يجوز للشاعر : ١٨٨ وراجع الضرائر : ٩٥ .

على لفظ الواحد اتساعا . ومثله قول الآخر :

لا تُنكر القتْلَى وقدْ سُبِينا فى **حلْقِكُم** عظْمًا وقدْ شَجِينَا

فقال (فى حلقكم) يريد (فى حُلوقكم) فأخرجه على لفظ الواحد اتّساعا ..
ويجوز له قلبُ هذا المعنى ، فيجمع والمعنى واحد ، كما قال الشاعر :

كأنَّ نُسُوعَ رَحْلى حينَ ضَمَّتْ حوالب غُرَّزًا **ومعًى جياعًا**

فقال : (جياعًا) ، وكان الوجه أن يقول : (جائعا) لأن المعنى واحد »[٧٣] .

وذكر القزاز فى موضع آخر أن « مما يجوز له عند الكوفيين إفراد الاسم الواحد العلم ، وعطفه على الجمع ، وهم يريدون بالواحد الجمع ، وجاز ذلك عندهم ، لأن الجمع الأول يدلُّ عليه ، وذلك مثل قول الشاعر :

فإن تَصلُوا ما قرَّب اللهُ بيننَا فإنكم أعمامُ أُمّى **وخَالُهَا**

يريد : (فإنكم أعمامُ أُمى **وأخوالها**) فدل على ذلك قوله : (أعمام) »[٧٤] .

وهذا قريب مما ذكره صاحب (العمدة) نقلا عن سيبويه من استخدامهم (الذى) ـ وهى للمفرد ـ بمعنى الذين ، أى للجمع . فقد أنشد سيبويه :

وإنَّ الذى حانَتْ بفَلْجٍ دماؤُهُمْ همُ القومُ كلُّ القوم يا أُمَّ خالدِ

أراد : (الذين) وعلى هذا قال أبو الطيب :

أَلستَ **منَ القومِ الذى** منْ رِماحِهِمْ
نَدَاهُمْ ومنْ قتْلاهُمُ مُهْجَةُ البُخْلِ[٧٥]

---

(٧٣) ما يجوز للشاعر : ٧٦ ، ٧٧ .

(٧٤) ما يجوز للشاعر : ١٤٠ .

(٧٥) العمدة ٢/٢٧٢ .

وأورد ابن عصفور فى (ضرائر الشعر) عددا من صور الإخلال بمبدأ المطابقة فى العدد ، فذكر وضعَ المفرد موضع التثنية والجمع ، ووضع التثنية موضعَ المفرد والجمع ، ووضعَ الجمع موضعَ المفرد والتثنية (٧٦).

كذلك جعلوا من الضرائر المباح للشاعر ارتكابها « أن **يؤنّث المذكرَ إذا كان مضافا إلى مؤنث أو هو من سببه** ، كما أنشد النحويون :

لـمَّا أَتَى خبرُ الزُّبيْرِ تواضَعَتْ ... سُورُ المدينَـةِ والجِبَـالُ الخُشَّـعُ

فأنث (السور) لـمّا أضافه إلى المدينة » (٧٧).. « قال الأعلم فى شرح شواهد سيبويه : إن السّورَ وإن كان بعضَ المدينة لا يُسَمَّى مدينة ، كما يسمَّى السِّنينَ سنةً ، ولكن الاتّساع فيه متمكن ، لأن معنى (تواضعَتْ المدينة) و(تواضع سور المدينة) متقارب .. ومن شواهده قول الأَغْلَب العجْلى :

مرُّ الليالى أسرعَتْ فى نَقْضِى ... أَخذْنَ بعضِى وتركْنَ بعْضِى

فإنّ (مرّ) اكتسب التأنيثَ من المضاف إليه ، ولهذا قال : (أخذْنَ) ، وسيبويه جعل محل الشاهد (أَسرعتْ) ، ففى البيت قد اكتسب المذكرُ فيه التأنيثَ بوجهين : أحدهما التأنيث فقط ، وهو بالنظر إلى قوله (أسرعتْ) وثانيهما : التأنيث والجمعية وهو بالنظر إلى قوله : (أخذن) » (٧٨).

ومن هذا القبيل إباحتهم للشاعر « جمع المذكر على ما يجمع عليه المؤنث مثل قول الفرزدق :

---

(٧٦) ضرائر الشعر لابن عصفور ٢٠٩ ـ ٢١٥ .

(٧٧) ما يجوز للشاعر : ٧٠ .

(٧٨) الضرائر للآلوسى : ١٢٧ ـ ١٢٩ .

وإذا الرِّجالُ رأَوْا يزيدَ رأَيتَهُمْ   خُضُعَ الرقابِ **نواكِسَ** الأبصَارِ

فقال (نواكس) وهو جمع (ناكسة) لأن (فواعل) جمع فاعلة ، نحو : ضاربة وضوارب ، وجمع (فاعل) على غير هذا المثال » (٧٩).

وعلى العكس من ذلك جعلوا مما يجوزُ للشاعر « حذف هاءِ التأنيث فى الموضع الذى يكون ثباتُها فيه الوجهَ ، إما للردِّ على معنى التذكير ، وإما لضربٍ من التأويل ، وذلك مثل قول الشاعر :

فـلا مـزنةٌ ودقَـتْ ودْقَهَـا   ولا **أرض أبْقـلَ** إبقَالَهَـا

فحذف علامة التأنيث من (أَبقَلَتْ) والوجه ثباتها ، والتقدير : (ولا أرض أبقلتْ إبقالها) ، وإنما جاز ذلك لأن الأرض والمِهادَ واحد ، فردّ على تذكير المهاد .. ومثل هذا قول الآخر :

فإمَّـا تَـرى لِـمَّتى بُدِّلَـتْ   فـإنَّ **الحـوادثَ أوْدى** بهَـا

فقال (أودى) ولم يقل : (أودَيْن) وذلك أن الحوادث والحدَثانَ واحد .. ومثله قول الآخر :

عَشيَّةَ لا عَفْراءُ منكَ بعيدَةٌ   فتصْحُو ، **ولا عَفْراءُ منكَ قَرِيبُ**

أى (ذات قرب) ، وكذا قول الآخر :

* **والعيْن** بالإثمِدِ الحَارِىِّ **مكْحُولُ** *

فذكَّر لأنه يريد الطرْف » (٨٠).

وبالمثل جعلوا التصرُّفَ فى صيغ الألفاظ من الرخص التى تختصّ

(٧٩) ما يجوز للشاعر : ١١٨ ، ١١٩ .

(٨٠) ما يجوز للشاعر : ١٢٣ ـ ١٢٥ ، وراجع ضرائر الشعر ، لابن عصفور ٢٢٨ .

بالشاعر ، وذلك إما بالتصرُّف فى الصيغة ذاتها ، أو بوضْعها مكانَ غيرها .

ومن الأول ما جاءَ فى حديث القزَّاز ، تعقيبا على ما وُجِّه لأبى تمام فى قوله :

مِنْ **كلِّ أظْمى الثرَى** ، والأرضُ مُخلقَةٌ
ومُقْشَعِرُّ الرُّبَى والشَّمْسُ فى الحَمَلِ

فقد قالوا : « الوجه : (ظمآن الثَّرى) لأن الواحدة : ظَمْأى ، كعطْشان وعَطْشى » ، قال القزاز : « وإن كان كما زعموا فإن للشاعر أن يرُدَّ مذكر (فَعْلَى) إلى مذكّر (فَعْلاء) إذْ كان كل واحد منهما مقيسا على صاحبه » [٨١].

وجاءَ فى موضعٍ آخر أنه « مما يجوز له [أى للشاعر] تركُ المصدر إلى ما يقرب من مصدر ذلك الفعل ، ويكون أصله ، كما قال رُؤبة ، وذكر الصائد :

* لا يلْتَوى مِنْ عاطسٍ ولا **نَغَقْ** *

والمصدر : (النَّغيقُ) و (النُّغَاقُ) ، ولكن جاءَ به على هذا : (النَّغَق) وحرك الساكنَ اضطرارا ، وذلك أن أصل الأفعال الثلاثية أن يأتى مصدرها على (الفعْل) فيما كان متعديا .. فإذا لم يكن متعديا فأصله (فُعول) .. ومثله قول أبى نواس :

وإذا نَزَعْتَ عن الغَوايَةِ فلْيكُنْ للـهِ ذاكَ النَّـزْعُ لا للنَّاسِ

فقال (النَّزْع)وحقه أن يقول (النُّزُوع) لأن العرب تقول : (نزَع الرجل عن الأمر نزُوعا) إذا أقلع عنه » [٨٢].

أما مجيءُ الصيغة فى مكان غيرها مما كان يقتضيه الترتيبُ أو النمطُ

(٨١) ما يجوز للشاعر : ٢٧ .

(٨٢) ما يجوز للشاعر : ١٣٩ ، ١٤٠ .

العام فمثاله ما أجازوه للشاعر من « العطف بـ (فاعل) على (يفعل) إذا كان فى موضع الحال ، وذلك مثل قول الشاعر :

بتُّ أُعشّيهــا بعضْــبٍ باتِــر يقصِدُ فى أسْؤُقهَا ، وجَائِرِ

يريد (بقاصد فى أسؤُقها وجائر) (٨٣).

وجاء فى (الكشاف) فى تفسير قوله تعالى [الصافات ٥٤] : ﴿ قَالَ : هَلْ أَنْتُمْ مطَّلعُون ﴾ : « وقُرئ ﴿ مطْلعونِ ﴾ ـ بكسر النون ـ أراد : مطلعونَ إياى، فوضعَ المتصل موضع المنفصل ، كقوله :

* هُمُ الفاعلُونَ الخيْرَ والآمرونَهُ *

أو شُبِّه اسمُ الفاعل فى ذلك بالمضارع لتآخ بينهما ، كأنه قال : (تُطْلعُونِ) وهو ضعيف ، لا يقع إلا فى الشعر » (٨٤).

ومن صور الضرائر التى وقف عندها ابنُ عصفور « وضع الفعل موضع المصدر على تقدير حذف (أنْ) وإرادة معناه من غير إبقاء عملها ، نحو قوله :

وما راعَنِى إلا **يسيرُ** بشُرْطَةٍ وعهدى به قينا يفُشُّ بكير

يريد : (وما راعنى إلا أن يسيرَ بشرطة) فحذف (أن) وأبطل عملها وهو يريد معناها » (٨٥). غير أن هذا الضرب أقربُ إلى رخص الحذف منه إلى وضع صيغة مكان صيغة .

ومن الطريف أن نجد الأسلوب المعروف بـ (القلب) يتنازعه أكثرُ من اتجاه ، وإذا كان الاتجاه الأغلب لدى علماء البلاغة هو قبوله واستحسانه ، فإن

(٨٣) ما يجوز للشاعر : ١٥٢ .

(٨٤) الكشاف ٣٤/٤ ، ٣٥ .

(٨٥) ضرائر الشعر لابن عصفور ٢٢١ ، وراجع الضرائر للآلوسى ٢٧٨ .

من النقاد مَنْ ذهب إلى اعتباره من عيوب الشعر ، وقد جعله قدامةُ من عيوب ائتلاف المعنى والوزن معا(٨٦) وهو ما تابعه عليه صاحب الموشّح(٨٧) ، كما ذهب ابنُ سنَان إلى أن من شرائط فصاحة الكلام ألا يكونَ الكلامُ مقلوبا فيفسدَ المعنى فيصرفَه عن وجهه (٨٨).

ويبدو أن مثل هذه الآراء المضادة كانت وراءَ النظر إلى هذا الأُسلوب باعتباره من الضرورات التى يُضطر إليها الشاعر . فصرح القزّاز بأن « مما يجوز له قلب المعنى إذا كان الكلام لا يُشْكِل ، وذلك أن يقول : (أُدخل فُوه الحجرَ) فيكون المعنى أن الفم أُدخِل فى الحجر ، وإنما حقيقتُه أن الحجر أُدخِل فى الفم . وكذلك قول الشاعر :

تَرَى الثَّوْرَ فيها مُدخِلَ الظِّلِّ رأسَه وسائرُهُ بادٍ إلى الشمسِ أ جْمَعُ

فجعل الظلَّ يدخل الرأسَ ، وإنما يجوز أن يقال (مُدخِل رأسِه الظِّلَّ) ، فقلب لأنه لا يُشْكِل » (٨٩).

وذكر فى موضع آخر أن « مما يجوز له [أى للشاعر] القلب كما قال الشاعر :

كانت فريضةَ ما أتيْتَ كَمَا **كانَ الزِّناءُ فريضةَ الرَّجْمِ**

فقلب ، وإنما الوجهُ أن يقولَ : (كما كان الرجمُ فريضةَ الزناءِ) . ومنه قول الآخر :

لقد خِفْتُ **حتى ما تزيدُ مخافتى** **على وعَلٍ** فى ذى المَطَارة عاقِلِ

---

(٨٦) نقد الشعر لقدامة ٢٢٢ .

(٨٧) انظر : الموشح للمرزبانى ص١٢٨ .

(٨٨) سر الفصاحة : ١٠٤ .

(٨٩) ما يجوز للشاعر : ٧٧ .

والمعنى : (حتى ما تزيدُ مخافةُ وعلٍ على مخافتى) .. وكذا قال أبو النجم :

* قبْلَ دُنُوِّ الأُفقِ من جوْزَائِه *

وإنما يريد [دنوّ] الجوزاء إلى الأفق) .. وكذا قول الآخر :

أَسلَمتْــه فى دمشقَ كمَــا أسلمَـــتْ وحْشِيّـــةٌ وَهَقَـــا

والوجه : (كما أَسلمَ وحشيةً وهَقٌ) » (٩٠).

ويسلك ابنُ عصفور القلبَ ضمن إبدال الحُكم من الحُكم ، وعنده أن القلبَ يكون فى الإعراب أو غيره من الأحكام ، لأن اللفظَ إذا قُلبَ حكمُه أُعطِى بدله حكمَ غيره ، نحو قول .. النابغة :

وقد خفتُ حتى ما تزيدُ مخافَتِى

على وَعلٍ فى ذى المَطارَةِ عاقلِ(٩١)

وعلى حين يذكر السُّبْكى أكثرَ من رأى فيما يتعلق بوقوع القلب فى الشعر فقط ، أو فى الشعر والكلام ، أو فى الشعر والكلام غير القرآن .. إلخ(٩٢)، يذهب ابن هشام إلى أن « أكثر وقوعه فى الشعر ، كقول حسان :

كـأنَّ سبيئةً مـن بيـت رأْسٍ يكـونُ مزاجَهَا عسَـلٌ وماءُ

فنصب المزاجِ ، فجعل المعرفةَ الخبرَ ، والأَصل رفعُه ونصْبُ العسل على أن المعرفةَ الاسمُ والنكرةَ الخبر ، وقول رُؤْبة :

ومهَمَـهٍ مغبـرَّةٍ أرجـــاؤُه كـأَنَّ لـونَ أَرضِـه سمــاؤُه

أى كأن لونَ سمائه لغبرته لونُ أرضه ، فعكس التشبيه مبالغةً ، وحذَف المضاف.

---

(٩٠) ما يجوز للشاعر : ١٥٠ ـ ١٥٢ .

(٩١) ضرائر الشعر لابن عصفور ٢٢٤ .

(٩٢) عروس الأفراح ـ شروح ـ ٤٨٨/١ .

وقول القطامى (كما طيَّنْتَ بالفَدَن السِّياعا) » [٩٣].

وقد جعلوا مما يجوز للشاعر فحسب – باعتباره من الضرائر – « الإتيان بالفعل معرّى من الضمير ، وقبله اسم مرفوع بالابتداء ، والهاء مضمرة مع الفعل ، وهو مثل قولك : (زيدٌ ضربْتُ) ، وهذا لا يكون فى الكلام ، ولكنْ فى الشعر عند الضرورة ، ومنه ما أنشده سيبويه :

قد أصبحَتْ أُمُّ الخيار تدَّعى   علىَّ ذنبًا **كلُّه لم أصنَعِ**

فرفع (كلُّه) ولا عائد فى (أصنع) فكأنه أراد (كلُّه لم أصنعه) أو (كلُّه غير مصنوع) . وكذا أنشدوا قول امرئ القيس :

فأقبلْتُ زحفًا على الرُّكبتَين   **فثوبٌ نسيتُ وثوبٌ أجُر**

برفع (ثوب) وتعرية (نسيت) و (أجرُّ) من العائد ، كأنه يريد : نسيته وأجرُّه ، ومثله قول الآخر :

فيــومٌ علينــا ويـــومٌ لنَـــا   ويــوم نُســاءُ ويومٌ نُسَــرّ

... وكذا قول الآخر :

ثلاثٌ كلُّهن قتلتُ عمْدًا   فأخزى اللهُ رابعـةً تعـودُ

فأضمر الهاء أيضًا ورفع .

وقد أنكر بعض أهل النظر هذا ، ولم يجزْهُ فى كلام ولا شعر ، وقال : لا ضرورة فى هذا ، لأن المنصوب بزِنَة المرفوع ، فلو نُصِب لم ينكسر الشعر ، وقال : كذا أنشده أكثر الناس منصوبا ، ونحن لا ندفع ما رواه سيبويه على ثقته

---

(٩٣) مغنى اللبيب ٧٧٥ ، ٧٧٦ والأشباه والنظائر ١/٢٦٤ . وقد أخذتُ بعبارة السيوطى ، وراجع فى مزيد من التفاصيل : الضرائر للآلوسى ٢٠٩ – ٢١١ .

وعلمه مع قوله : سمعناه من العرب مرفوعا » (٩٤).

ومن قبل صرَّح إبراهيم بن المدبِّر بأنَّ مما يجوز للشاعر « **الإضمار في موضع الإظهار** » (٩٥)، وعلى العكس من ذلك جعلوا مما يجوز للشاعر « **إظهار الضمير في الموضع الذى أنت مستغن عن إظهاره فيه** ... ومنه قول الشاعر :

لا أرَى الموتَ يسبقُ الموتَ شيءٌ نغَّصَ الموتُ ذا الغنَى والفقيرَا

وكان الوجه أن يقول (لا أرى الموت يسبقُه شيءٌ) ولكن أظهر الضمير اضطراراً .. ومثله :

لعمرُكَ ما **معنٌ** بتاركِ حقِّه ولا منسِئٌ **معنٌ** ولا متَيسِّر

فـ (معن) الآخر هو (معن) الأول ، وكان الوجه أن يأتى بضميره .

وزعم بعض أهل النظر أن هذا لا يجوز فى شعر ولا كلام ، وقال : إنما يجوز إذا كان اسما كقوله تبارك وتعالى ﴿ إذا زُلزِلَتْ الأرضُ زلزالَها ، وأخرجَتْ الأرضُ أثقالَها ﴾ فأعاد الظاهرَ ولم يُضمر ، وقال : ومثله ما ذُكر فى البيت الأول، لأن (الموتَ) بمنزلة (الأرض) . وهذا إذا جاز فى هذا فما يمنعه أن يجوز فى سائر الأسماء » (٩٦).

ويتّصل بقضية الرخص فى الضمائر **عودُ الضمير على متأخر لفظاً ورتبةً** ــ وإن كانت هذه مسألة تركيبية ــ جاءَ فى (الموشّح) : « قال محمد

(٩٤) ما يجوز للشاعر : ٦٦ ، ٦٧ .

(٩٥) الرسالة العذراء ٢٣٥ ، وراجع : ضرائر الشعر لابن عصفور ص٢١٨ وما بعدها ففيه تفصيلات كثيرة فى إحلال ضمير محل آخر .

(٩٦) ما يجوز للشاعر : ٧١ ، ٧٢ . وفى النص جاءت كلمة (البيت) مكان كلمة (الموت) خطأ فصححناها .

ابن يزيد النحوى : قال حسّان بن ثابت يرثى مُطعمَ بنَ عدىٍّ فى أبيات ، وهذا البيت ردىءٌ عند أهل العربية ، وذلك أنه قدم المكنىَّ [= الضمير] على الظاهر ، ومثله ربما جاز فى الضرورة :

فلو أنَّ مجداً يُخلِدُ اليومَ واحِداً   من النَّاسِ **أبقَى مجدُهُ اليومَ مُطعِماً**

ونظيره قول الآخر :

جزَى ربُّه عنِّى عدىَّ بنَ حاتِمٍ   جَزاءَ الكِلابِ العَاوِياتِ وقدْ فَعَلْ

وإنما جازَ هذا لأن المظهرَ يفسِّر المضمَرَ » [97].

وقد ذكر الآلوسي – ملخِّصا حديث ابن هشام فى (المغنى) – أن «الضمير حقه أن يعودَ إلى متقدم : حقيقةً ، أو حُكْما ، ويعود على متأخر لفظًا ورتبةً فى ستة مواضع ، أحدهما : الضمير المرفوع بنعم وبئس ... الثانى : أن يكون مرفوعا بأول المتنازعيْن المُعْمَلِ ثانيهما ... الثالث : أن يكون مخبراً عنه فيفسِّره خبرُه ... الرابع : ضمير الشأن والقصة ... الخامس : أن يجر بـ (رُبَّ) ... السادس : أن يكون مبدَلا منه الظاهر المفسِّر له .

وأما عودُه على متأخّر لفظا ورتبة فى غير هذه المسائل فلا يجوز إلاّ فى الشعر ، وذلك من ضرائرِه على ما ذهب إليه المحققون ، ولذلك شواهد كثيرة منها قوله :

(ولو أنَّ مجداً أخلد ... البيت) ، وقوله :

جزى بنُوه أبا الغيْلانِ عن كِبَرٍ   وحُسْنِ فعْلٍ كما يُجْزَى سِنمَّارُ

---

(97) الموشح : 84 ، 85 .

وقوله :

كسا حلمُه ذَا الحلمِ أثوابَ سؤْددٍ ورقَّى نداَه ذَا النَّدى فى ذُرى المَجْدِ

وقوله : (جزى ربه عنى ... البيت)

وتأَول المانعون بعض هذه الأَبيات بما هو خلاف ظاهرها ، وقد أَجاز بعضُ النحاة ذلك فى الشعر دون النثر ، وهو الحق والإِنصاف ، لأَن ذلك إِنما ورد فى الشعر » [98] .

ومن صور الضرورة التى وقفوا عندها الفصلُ بين المضاف والمضاف إليه . فذكر السكاكى أَن مما لا يجوزُ فى حكم المتضايفين الفصل بين المضاف والمضاف إِليه بغير الظرف[99] . وقد جاءَ فى (الوساطة) عيبُهم على المتنبى فى قوله :

حملتُ إِليه مـن ثنائـى حديقَـةً

سقاهَا الحجَى سقيَ الرياضَ السَّحائب

أَنه « فصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول »[100] ، وقد ذهب القزَّاز فى تخريجه إِلى أَن « العربَ تفرِّق بينَ المضاف والمضافِ إليه بالظرف فى الشعر، كما قال الشاعر :

كما خُطَّ الكتابُ بكَفِّ يومًا يهـودِيٍّ يقـارِبُ أَو يُزيـلُ

---

(98) مغنى اللبيب : ٥٤١ ـ ٥٤٦ . وقد اعتمدنا تلخيص الآلوسى لكلام ابن هشام ، وراجع الضرائر : ١٨٤ ـ ١٨٦ . وراجع (عروس الأفراح) ـ شروح ٩٨/١ ، ٩٩ حيث يذهب السبكى إلى تقوية هذا الأسلوب فى الشعر ، ومعلوم أن الجمهور لا يجيز عودة الضمير على متأخر لفظًا ورتبة ، وأنه ـ بناء على نظرته ـ يعد مما يخل بفصاحة الكلام المركب . راجع : مقدمة الخطيب القزوينى لكتابه (الإيضاح) .

(99) مفتاح العلوم : ٦٢ .

(100) الوساطة : ٤٦٤ .

فخفض (يهودىٌّ) بإضافة الكف إليه ، وفرق بـ (اليوم) بينهما ، وهو كثير .. فحمَل هذا الشاعر [يقصد المتنبى] هذا البيت على ذلك ، فأجازه فى الأسماء تشبيها بالظروف. فهذا لا ينكَر فى الشعر ، لاتّساع العرب فيه »(١٠١) .

وفصّل الآلوسى فى المسألة ، فقال « زعم كثير من النحويين أنه لا يُفصَل بين المتضايفين إلاَّ فى الشعر خاصة ، لأن المضاف إليه مُنزَّل من المضاف منزلةَ الجزء منه ، لأنه واقع موقع تنوينه ... والحق أن مسائل الفصل سبع : ثلاثٌ جائزة فى السَّعة .. والأربع الباقية تختص بالشعر .

إحداها : الفصل بالأجنبى ، ونعنى به معمول غير المضاف ، فاعلا كان الأجنبى ... أو مفعولا ... أو ظرفا، كقوله (كما خُطَّ الكتابُ .. البيت) .

الثانية : الفصل بنعت المضاف .

الثالثة : الفصل بنعتٍ كقوله :

نجَوْت وقد بَلَّ المُرادىُّ سيفَهُ   من ابن أبى شيْخ الأباطح طالبِ

الرابعة : الفصل بالنداء ، كقوله :

كــأنَّ برذونَ أبَـا عصَـــام   زيـــدٍ حمـارٌ دُقَّ باللّجَـــام

أى : كأن برذون زيد يا أبا عصام ... » (١٠٢) .

هذه مجموعة من الظواهر اللغوية مما عُرِف بالضرائر ، لم نقصد إلى إيرادها لذاتها وإنما لنصوِّر مدى التلاقى بينها وبين الظواهر الأسلوبية التى تشكل ملامح الصفات المرغوبة فى اللغة الأدبية . وقد رأينا كيف أن ظواهر الضرورة تكاد

---

(١٠١) ما يجوز للشاعر : ٣٥ .

(١٠٢) الضرائر ١٤٢ ـ ١٤٤ ، وراجع تفصيلات كثيرة فى وجوه الفصل بين المضاف والمضاف إليه فى ضرائر الشعر لابن عصفور ص ١٥٩ وما بعدها .

تغطى أو تتلاقى مع كثير من السمات الأسلوبية فى لغة الأدب ، ويكفى أن نشير إلى أساليب : التقديم والتأخير ، والزيادة والنقص فى العبارة ، واستغلال الخروج على الشكل الإعرابى المعتاد ، واستخدام الألفاظ فى غير دلالاتها الأصلية ، والخروج على مبدأ المطابقة فى العدد والنوع ، وعدم التقيّد بالزمن الذى تدل عليه الصيغة الصرفية للفعل ، والمرونة فى استخدام الصيغ بالتغيير فيها، أو وضع بعضها مكان بعض ، والوقوف عند أسلوب (القلب) ، وعند ألوان من الفروق والفصول ، والإخلال بقواعد الإضمار سواءٌ بإيراد المظهر حيث يجب إيرادُ المضمَر أو إيراد المضمَر حيث يجب إيرادُ المظهَر ، أو بإسقاط المضمر نهائيا حيث يجب الاحتفاظ به ، أو بإيراد الضمير دون سابق معاد ، أو بعودته على ما تأخر فى اللفظ والرتبة ... إلخ .

وقد يبدو أن بعضَ صور الضروارت مما وقفنا عنده بعيدٌ عن اهتمام البلاغيين والنقاد ، كحديث أصحاب الضرورات عن إحلال حرف محل آخر أو تعديَة فعل بحرف يُعَدَّى به فعل آخر ، نحو قوله :

* إذا رضيَتْ علَيَّ بنو قُشَيْرٍ *

بمعنى (رضيتْ عنّى) . بل قد تبدو بعض صور الضرورات غيرَ جديرة بمجرد النقاش فى كتب الدرس البلاغى .. وعلى سبيل المثال : ما أدخله إبراهيمُ بن المدبِّر ضمن الحذف الذى يجوز فى الشعر ، وما مثَّلَ له بقول النابغة (ونَسْج سُلَيْم) وقول الحطيئة (من صنع سَلاَّم) ـ بدلا من سليمان ـ وقول الآخر : (ثعلبة بن سَيْر) ـ بدلا من سيّار ـ[103] ، وهو ما أدخله القزاز ضمن ما سماه (تغيير الأسماء)[104] .

(١٠٣) الرسالة العذراء : ٢٣٥ .

(١٠٤) ما يجوز للشاعر : ١٦٦ .

ومع ذلك فقد دخل كلٌ من الصورتين فى عداد المجاز ـ العنصر الجوهرىّ فى لغة الأدب ـ فتحدث البعض عما سُمِّىَ بـ (مجاز التّضْمين) وعرَّفوه بأنه « أن تضمِّن اسما معنى اسم لإفادة معنى الاسمين ، فتُعدِّيه تعديتَه فى بعض المواطن .. قال الشاعر :

* قدْ قَتَلَ اللهُ زياداً عنِّى *

ضمن (قتل) معنى (صرَف) ، لإفادته أنه صرفه بالقتْل دون ما عداه من الأسباب[١٠٥] ، كما تحدثوا عن التجوُّز فى الحروف نحو (عَلَى) و(عنْ) ... إلخ ، حيث يأتى أحدُها متضمِّنا معنى الآخر [١٠٦] .

أما صور التّغيير فى الأسماء ـ كما سماها القزاز ـ فقد أدخلها الحاتمىُّ ضمن المجاز ممَّا « حرَّفوا الاسمَ فيه عن جهته وغلطوا فيه » ، وقد مثَّل لهذا الضرب بأبياتَ منها هذه الشطور :

* وسائلةٍ بثعلبةَ بنِ سيْر *
* جدلاءُ محكمةٌ من نَسْجِ سَلاَّم *
* من نسْجِ داودَ أبى سَلاَّم *
* ونَسْجِ سُلَيْم كلَّ قَضَّاءَ ذائِلِ *

والمرادُ فى الشطر الأول (سيَّار) وفى الثلاثة الأخيرة (سليمان)[١٠٦م] .

ويكفى أن تدخلَ ضمن المجاز مثلُ هذه الظاهرة من التصرُّف فى إيراد الأسماء لنتأكد ـ مرةً أُخرى ـ من واقع التلاقى بين كلّ من المبحثيْن ، أعنى

---

(١٠٥) الإشارة إلى الإيجاز ٥٤ ، ٥٥ . وراجع : البرهان للزركشى ٣٣٨/٣ ، ٣٣٩ .
(١٠٦) الإشارة إلى الإيجاز ٢٠ ـ ٢٤ .
(١٠٦م) حلية المحاضرة للحاتمى ٢ / ٦ ـ ٨ .

الضرورات والمجازات .

ولقد سبقت الإشارةُ كثيرًا إلى ما أُطلق عليه ابنُ جنّى (شجاعة العربية) وذلك فى مناسبات عديدة ، يتصل بعضها بأساليب المجاز ، وبعضها بأساليب الضرورة ، والواقع أن حديثَه الغنيَّ فى هذه الظاهرة يمثّل خطوةً أبعدَ فى اتجاه التلاحم بين الأُسس التي تقوم عليها كل من الظاهرتيْن ، أعنى الضرورةَ والمجاز، ويَلفتنا فى حديثه أمران :

الأوّل : تقسيمُه لظواهر هذه الشجاعة .

الآخر : ربْطُه بين هذه الظواهر ـ من حيث الوظيفةُ التى تؤديها ، أو المقتضى الذى يستدعيها ـ وبين كلٍّ من المجاز والضرورة .

أما عن التقسيم فقد ذكر أن « معظم ذلك [يعنى أساليب شجاعة العربية] إنما هو الحذْف والزيادة ، والتقديمُ والتأخير ، والحمْلُ على المعنى ، **والتّحْريف** »(١٠٧) ، وينضوى تحت كلٍّ من هذه الأقسام مجموعةٌ غيرُ قليلة من مفردات الظاهرة ، فالحذْف ـ مثلا ـ يضم حذفَ الجملة ، وحذفَ المفرد، على تفصيل فى كل من القسمين (١٠٨) ، وكذلك الأمر فى صورَ الزيادة التى عرض لها فى أماكنَ متفرقة من الكتاب ، وفى صور التقديم والتأخير ، التى فرّق فيها بين « ضربين ، أحدُهما ما يقبله القياس ، والآخر ما يسهّله الاضطرار » (١٠٩) .

وتشتمل مقولة (الحمْل على المعنى) عنده على ظواهرَ ممّا ينتمى إلى

(١٠٧) الخصائص : ٣٦٠/٢ .
(١٠٨) الخصائص : ٣٦٠/٢ – ٣٨١ .
(١٠٩) الخصائص : ٣٨٢/٢ .

كلٍّ من الضرورة والمجاز ، كتذكير المؤنّث[١١٠] ، وتأنيث المذكر[١١١] ، وإفراد الجمْع وجَمْع المفرد[١١٢] ، وتثنيته[١١٣] ، وصورٍ من الخروج على الشكل الإعرابى المقرَّر [١١٤] ، ونماذجَ من تبادل المواضع بين الصيغ الصرفية ، كوضع الفعلِ موضعَ المصدر الواقعِ مفعولا أو مبتدأً أو فاعلا[١١٥] ، وتعديةِ الفعل بحرْف يُعدَّى به غيرُه وتضمينه معنَى الفعلِ الآخر[١١٦] . كما تحدث فى فصل (التَّحْريف) عما يلحَق الاسمَ والفعلَ والحرفَ من هذه الصفة ، ففى الاسم نجد استخدامَهم فى الشعر لنحو (سلاَّم) بدلا من (سليمان) ، و(المَنا) بدلا من (المنازل) ، و (سَبَا) بدلا من (سباسب) ، وفى الفعل نجد قولَهم فى ظللْت : (ظَلْتُ) وفى مَسَسْتُ : (مَسْتُ) وفى أحسَسْت : (أَحَسْت) . وأما فى الحرف فقد خففوا (رُبَّ) فقالوا (رُبَ) وخفّفوا (إنَّ) فقالوا : (إنْ) ، و (أنَّ) فقالوا : (أنْ)[١١٧] .

وأما عن ربطه بين هذه الظواهر وبين كلّ من المجاز والضرورة ، فإن ذلك يبدو فى تصريحه ، من جهة ، بأنه « من المجاز كثير من باب الشجاعة فى اللغة، من الحذْف والزّيادات والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتّحْريف»[١١٨] ،

---

(١١٠) الخصائص : ٤١١/٢ ، ٤١٢ .
(١١١) الخصائص : ٤١٥/٢ ، ٤١٦ .
(١١٢) الخصائص : ٤١٩/٢ ، ٤٢٠ .
(١١٣) الخصائص : ٤٢٢/٢ .
(١١٤) الخصائص : ٤٢٣/٢ ـ ٤٢٦ .
(١١٥) الخصائص : ٤٣٣/٢ ـ ٤٣٤ .
(١١٦) الخصائص : ٤٣٥/٢ .
(١١٧) الخصائص : ٤٣٦/٢ ـ ٤٤١ .
(١١٨) الخصائص : ٤٤٦/٢ .

ومن جهة أُخرى مما ذهب إليه من أن اللّجوءَ إلى هذه الأساليب إنما يكونُ فى الشعر ، وأنّ « الشعر موْضع اضطرار وموقف اعتذار ، وكثيراً ما يُحَرَّف فيه الكلم عن أَبنيته ، وتُحال فيه المثلُ عن أَوضاع صيغها لأَجله »(١١٩) . وسبق أن رأَينا تقسيمَه لصور التقديم والتأخير ، وأن من بينها ما يسهّله الاضطـرار .

وبهذا يتقدم بنا خطوة أُخرى فى اتجاه الربط بين المبحثين ، وذلك بنسبته الوظيفةَ التى تؤديها الضرورةُ أَو المقتضِى الذى يستدعيها إلى ظواهر المجاز ، الأَمر الذى يقودنا إلى النظر بالتفصيل فى دواعى اللجوء إلى كلٍّ منهما .

ويبدو أن القول بوظيفة خاصّة لكل من ظواهر الضرورة وأساليب المجاز قد انطلق من الحديث عن الفروق بين الشعر والنثر ، والقول بأَن الشّعر موضعُ ضيقٍ واضطرار . وسبق أن رأَينا جانبا من هذا الحديث فى استعراضنا لانفراد لغة الشعر بقبول الضرائر ، وقد أَحسَّ القدماءُ بأَن السببَ فى ذلك يعودُ إلى قيد الوزن والقافية ، لأَن « الشعـرَ يضيق بالأَوزان والقوافى عمًّا يتّسع له الكلام المنثور »(١٢٠) .

ولهذا السبب أَباحوا فيه مالم يُبيحوا فى النثر من صور الرخص ، الأَمر الذى ربط بينهـا وبين فكرة الاضطرار ، أىَ أَن الشاعر إنما يلجأُ إلى أَساليب الضرورة مضطرا للتغلب على ما يعترض عمليةَ النظم من عقبات .

غير أَن الاضطرارَ ليس هو السبب الوحيد دائما ، فهناك من رأَوا أَن للشاعر استغلالَ هذه الظواهر دون أَن يكون مضطرّا إليها ، إما لأَن الشعرَ موضعٌ أُلِفَتْ

---

(١١٩) الخصائص : ١٨٨/٣ .

(١٢٠) معانى القرآن للفراء ١١٨/٣ ، والميسر والقداح لابن قتيبة ٣٠ ، ٣١ ، تأويل مشكل القرآن ١٥٤ ، ورسالة (البلاغة) ، للمبرد ص ٩٨ ، والأصول فى النحو لابن السراج ٦٩٣/٢ .

فيه الضرائر ــ كما ذهب ابن عصفور ــ فللشاعر أن يوردَها دون حاجة مُلحّة إليها (١٢١) ، « وإما لأن العرب قد تأبى الكلامَ القياسيَّ لعارضٍ .. فتركب الضرورة لذلك » ، أو لأنه « قد يكون للمعنى عبارتان أو أكثر ، واحدةٌ يلزَم فيها ضرورة ، إلا أنها مطابقة لمقتضى الحال ، ولا شك أنهم فى هذه الحال يرجعون إلى الضرورة ، لأن اعتناءَهم بالمعانى أشدُّ من اعتنائهم بالألفاظ » وهذا ما ذهب إليه الشاطبى ت ٧٩٠ فى ردّه على ابن مالك(١٢٢) .

وهو اتجاهٌ يعود التفصيلُ فيه إلى ابنِ جنّى الذى رَبَطَ بين ظواهر الضّرورة ، وبين فكرة الشجاعة فى استخدام اللغة ، وجُنوح الشّاعر إلى ارتكابها إدلالاً بالقدرة على المغامرة . فالضرورة ــ إذن ــ ليست عن اضطرارٍ دائما ، وإنما قد يكون ارتكابُها عن عمْد واختيار لفضيلة يتبيّنها الشاعرُ فى استخدامٍ دون آخر .

ويبدو أن النظر إلى دواعى استخدام المجاز قد تراوح هو الآخر بين هذين الطرفين ، أعنى بين المجىء به حَلاً لإشكالات توجدُها قيودُ الشّعر ، والمجىء به اختياراً لميزة لا تتحقق إلاَّ به . وتتمثل الفكرة ــ أو الوظيفة ــ الأُولى عند الأَصمعى ، فقد صرح بأَن « كلام العرب إنما هو مثال شبيه بالوحى ، لا سيما الشعر ، لأنه موضعُ اضطرار ، إذْ كان على رَوِىٍّ واحد ، ووزْن لابد من إقامته ، وكانت حروفُ بعضه أَقلَّ من حروف بعض عددا وأَقلّ وزنا ، فإذا لم يستقمْ للشاعر أن يضعَ الحرْفَ موضعَه لاختلاف الوزْن ، وضع مكانه ما يدل عليه مما يسلم به بناؤه الذى ذهب إليه ، كقول مزرِّد :

فما رقَدَ الولْدَانُ حتَّى رأيْتُهُ ... على البَكْرِ يَمريهِ بساقٍ وحَافرِ

---

(١٢١) المقرب ٢٠٢/٢ ، وضرائر الشعر ٣ ، كلاهما لابن عصفور .
(١٢٢) نقلا عن الضرائر للآلوسى ٧ ، ٨ .

فجعل للإنسان حافراً ولا حافرَ له »[123].

وفى (البيان والتّبيين) عبارةٌ للجاحظ يُفهم منها الارتباط بين التجوُّز وبين الاضطرار ، فقد أورد قول الشاعر :

* كلُّ الحذاء يحتَذِى الحَافى الوَقِعْ *

ثم قال : « فهذا كلام محتاج ، والمحتاج يتجوّز » [124]. وهى نظرة يبدو متابعةُ الحاتمى لها ، وذلك فى اعترافه بأن العرب كانت بحاجة إلى استغلال المجاز « لارتجال الخُطب فى الحروب ، والكلام عند البديهة فى المقامات ... فجعلوا كلامَهم على التوسُّع والمجاز »[124م] .

أما الاتجاهُ الآخر فى تعليل اللجوء إلى المجاز فيقوم على الاختيار ، باعتبار أفضلية المجاز على الحقيقة ، لصفات فى جوهر اللفظ ، أو فى المعنى ، أو فيهما معا : كأن يكون لفظُ الحقيقة ثقيلاً على اللسان ، ولفظ المجاز خفيفا ، أو تكون اللفظةُ المجازيّة صالحةً للشعر أو السجع ، وسائر أصناف البديع ، على عكس لفظة الحقيقة . وقد يكون فى لفظة المجاز معنى يُراد تضمينُ الكلام إياه، كالتعظيم والتحقير ، أو لزيادة البيان وتلطيف الكلام[125] .

* * *

ومن المنطقىّ أن يقودَنا هذا التراوحُ فى وظيفة كل من الضرورة والمجاز ـ أو مقتضاهما ـ بين كون ورودهما فى الكلام اضطراراً وكونه اختيارا ، إلى إعادة النظر فى المفهوم العام لكلّ منهما . ولعل مفهوم المجاز بالذات فى حاجة أكبرَ إلى إعادة النظر مع التخلّص من سيطرة المفهوم المتأخر الدائر حول فكرة النقل

---

(١٢٣) حلية المحاضرة : ١٢/١ ، ١٣ .

(١٢٤) البيان والتبيين ١٠٩/٣ .

(١٢٤م) حلية المحاضرة ١٢/١ ، ١٣ .

(١٢٥) المحصول : ٢٥٠ ـ ٢٥٢ ، نهاية السول ١٧٦ ـ ١٧٨ والطراز ٧٩/١ ـ ٨٢

عن المعنى ـ أو التركيب ـ الأصلى الحقيقى ، فهذا المفهوم أضيقُ بكثير مما يشير إليه استخدام اللفظ فى السّياقات المختلفة . فنحن نسمع قول ابن سلاّم : «إن أهلَ الكوفة .. **يتجوّزون** فى ذلك [يعنى فى الرواية] أكثر من تجوُّزنا»[١٢٦] ونسمع قول الجاحظ إن « قولهم : الطائر هوائى والسمك مائى **مجازٌ كلام** »[١٢٧] . وقول ابن حنبل إن ورودَ « (أنا) و (نحن) ونحو ذلك فى القرآن .. **من مجاز اللغة** » ـ وقد فسره بـ « **ما يجوز فى اللغة**»[١٢٨] ـ وقول الحاتمى « إنه **فى المجاز** أن يتوارد آخر وأول »[١٢٩] ، وكذلك قول ابن سنان ـ تعقيبا على رأى فى معنى الكلام للسيرافى ـ « ولعل أبا سعيد تسمَّح فى إيراد ذلك **وقاله مجازا** »[١٣٠] ، لنرى فى اللفظ معنى التسامح والتوسُّع ، وهو مفهوم يؤيده ابن فارس فى شرحه لمعنى المجاز ، فأنت «تقول : يجوز أن تفعلَ كذا ، أى ينفذ ولا يُردُّ ولا يُمنع ، وتقول : عندنا دراهم وَضَحٌ وازنة ، **وأخرى تجُوزُ** جَوازَ الوازنة ، أى أن هذه ـ وإن لم تكن وازنةً ـ فهى تجُوز مجازَها وجَوازَها لقربها منها »[١٣١] .

فالشىءُ الجائز ـ إذن ـ هو الشىءُ الممكن ، وهو غير الواجب . هو ـ كما يقول الرازى ـ « من الجَواز الذى هو قَسيم الوجوب والامتناع »[١٣٢] ، وهو نفس المعنى الذى يحمله حديثُهم عما يجوز فى الشعر أيضا ، وأن الشعراءَ كما

---

(١٢٦) طبقات فحول الشعراء لابن سلام : ١٤٨/١ .

(١٢٧) الحيوان ٤٠٥/٦ .

(١٢٨) المجازات القرآنية للبصير : ٥٠٦ وهو ينقل عن الإيمان لابن تيمية الذى ينقل عن كتاب (الرد على الجهمية) لأحمد بن حنبل .

(١٢٩) الرسالة الموضحة للحاتمى : ١٨٧ .

(١٣٠) سر الفصاحة : ٢٢ .

(١٣١) الصاحبى ٣٢٢ والمزهر ٣٥٥/١ .

(١٣٢) المحصول ٢٠٥ .

يقـول الخليل « جـائزٌ لهم مـالا يجـوزُ لغيـرهم » أو « يجـوز لهـم مـالا يُجـوِّز لغيـرهم[١٣٣]، أو كـمـا يقـول الجاحظ : إنهم « يُجوِّزون فى الشـعـر أشيـاءَ لايجوِّزونها فى غير الشعر »[١٣٤] ، وأنه « يجوز للشاعر من الكلام مالا يجوز لغيره » كما يقول المتنبى[١٣٥] .

وواضح من هذه السياقات كيف يقترب مفهوم التجوُّز من مفهوم الضرورة كـمـا صـوروها ، بمعنى : الأُسلوب ، أو الظاهرة اللغوية الخاصـة الممكنة فى الشعر الممتنعة فى غيره ، أكثر من هذا يطالعنا ـ فى نصوص أُخرى ـ اقتران مشتقات الجَواز بكلمة الضرورة أو مشتقاتها ، من ذلك تصريحٌ للفرَّاء حول بعض صـيغ الجَـمْع بأنَ « هذا فى الشـعـر يجُـوز لضـرورة القـوافى »[١٣٦] ، وكذلك تصريحٌ لابن جنى بـ « أن الشاعر إذا اضطرّ جازَ له أن ينطق مما يُبيحه القياس » [١٣٧] . ويقرر مكىّ بن أبى طالب ـ فى معرض حديثه حول مجىء اسم (كـان) نكرةً وخـبـرها مـعـرفـة ـ أن « هذا لا يجُـوز إلا فى الشـعـر عند الضرورة »[١٣٨] ، كما يقدم ابنُ رشيق حديثَه فى الموضوع بأنه سيذكر : « ما يجوز للشاعر استعماله إذا اضطر » [١٣٩] .

وبهذا يتداخل مفهومُ الكلمتين من واقع الاستعمال لتشير كلٌّ منهما إلى مدلول مصطلح ثالث هو (الرخصة) ، التى يمكن اعتبارها ـ بشكل ما ـ

---

(١٣٣) الرواية الأولى لعبارة الخليل من زهر الآداب ٥٢/٣ . والرواية الثانية من منهاج البلغاء: ١٤٣ .

(١٣٤) الحيوان : ١٩٩/١ .

(١٣٥) الوساطة : ٤٥٠ .

(١٣٦) معانى القرآن للفرّاء ٣١٥/١ .

(١٣٧) الخصائص : ١٤١ .

(١٣٨) مشكل إعراب القرآن : ٢٧٧ .

(١٣٩) العمدة : ٢٦٩/٢ .

مرادفا لكل منهما . فقد استبدل البعض – كابن رشيق – كلمة (الرخصة) بكلمة الضرورة ، كما عرّفوا التجوُّز بأنه الترخُّص[١٤٠] .

هكذا نرى أن كلاً من الظاهرتين – المجاز والضرورة – يقوم على نوع من الاستخدام غير النمطى للغة ، الاستخدام الخارج بدرجة ما على القواعد المعتمدة ، ومن هنا كان الجمعُ بينهما فى عدد من الصّفات المشتركة . فكل من الظاهرتين – مثلا – لا يقاس عليها [١٤١] ، وكلتاهما يتوقف الاستعمال فيها على السماع ... إلخ[١٤٢]، هذا إلى ما سبق من وحدة الداعى إليها وتشابه الظواهر بينهما .

تلك كلها صور من التلاقى – إلى درجة التوحُّد – بين مظاهر وأساليب التجوُّز والضرورات ، يعزّزها – فضلا عما سبق – ما يلحظه المتأمل من تداخل الشواهد المستخدمة فى كل من المجالين ، بحيث تشترك المجازات والضرورات فى عدد كبير من الشواهد، خاصةً فى الكتب التى عُنِيت بالمجازات منذ وقت مبكر. ويكفى أن نتذكر ما لاحظناه من التلاقى بين أقسام المبحثين وبين مظاهرهما وأساليبهما لنتأكد من صحة هذا الاستنتاج الذى تؤيده الملاحظة[١٤٣] .

---

(١٤٠) أساس البلاغة ، مادة : (ج و ز) .

(١٤١) راجع فى عدم قياسيـة المجاز رأياً للقاضى أبى بكر فى المزهر ٣٦٤/١ وفى عدم قياسية الضرورة – المقتضب ٧١/٢ ، و (ضرائر الشعر) لابن عصفور ١٣٧ والقياس لصابر أبو السعود ١٩٧ ، ١٩٨ . وراجع : الاحتجاج للحلوانى ٢٧٧ .

(١٤٢) راجع فى توقف الاستعمال المجازى على السماع : المحصول للفخر الرازى ٢٥٤ . وفى توقف الضرورة أيضا على السماع : الضرائر للآلوسى ٩ – ١١ حيث توجد آراء لابن جنى والفارسى والأندلسى .

(١٤٣) مما يجدر ذكره هنا اتحاد كثير من شواهد التقديم والتأخير فى حديث أصحاب (الضرائر) وحديث الباحثين فى المجاز ، راجع – على سبيل المثال – شرح السيرافى على كتاب سيبويه ٢٣١/١ ، ٢٣٢ ، ضرائر الشعر لابن عصفور صفحات١٥٩ ، =

وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال منطقي عن السبب في اختلاف النظرة إلى نفس الظاهرة بين مؤلفات البلاغة والنقد من جهة ، ومؤلفات النحو واللغة من جهة ثانية . بعبارة أخرى : كيف يمكن التوفيق بين ترحيب البلاغيّين والنقاد بظواهر المجاز وأساليبه وبين نظرة النحاة واللّغويين إلى نفس الظواهر باعتبارها من قبيل الاستثناءات التى تقبل فى جنس أدبى هو الشعر ، لتصبح من قبيل الأخطاء فيما عداه من الكلام .

هنا نعود إلى ما سبق ذكره فى الفصل السابق من اعتداد النقّاد والبلاغيين بصفة الانحراف فى العبارة الأدبية ، فى الوقت الذى يُصرُّ فيه النحاة واللغويون على استقامة القاعدة واطّرادها ، ومن هنا اعتُبِرَتْ نفسُ الظواهر فى كتب اللغويين والنحاة ضرائرَ ، وفى كتب النقاد والبلاغيين مجازات .

يقول موكاروفسكى J. Mukarovsky : « إن نظرية اللغة الشعرية معنيّةٌ فى المقام الأول بالفوارق بين اللغة المعيارية ولغة الشعر ، على حين تُعنى نظريةُ اللغة المعيارية أساسا بالتشابهات بين اللغتين »(١٤٤) . وهو تصريح دالّ فى حرص أصحاب اللغة والنحو على اطّراد القاعدة واعتبار كل ما عداها شاذًا أو ضرورةً وقع فيها الشاعر اضطرارا ، ولا ينبغى أن يقاس عليها أو يُعتدَّ بها . ومن جهة أُخرى يوضح هذا التصريح حرصَ أصحاب نظرية اللغة الشعرية على تأكيد

= ١٦٠ ، ١٦١ ، وحلية المحاضرة للحاتمى ٣٦٥/٢ ، ٣٦٦ ، وينصبّ حديث السيرافى وابن عصفور على الضرائر ، بينما يتحدث الحاتمى فى المجاز ، وإن كانت الأمثلة واحدة فى كثير من الأحيان ويمكن الحصول على تأكيد أوسع لهذه الفكرة بالنظر فى شواهد كتب المجاز – أو البلاغة عموما ، وشواهد كتب الضرائر .

(١٤٤) J. Mukarovsky " Standard Language and Poetic Language " Linguistics and Literary Style . p. 41 .

مغايرة هذه اللغة وانحرافها عن القواعد المثالية المرضىّ عنها من النحاة ، وهو حكم ينطبق على مسلك النقاد والبلاغيين العرب ... وكان سببا فى محاولاتهم الدائبة لتأكيد صفة الانحراف هذه والعمل على سلوك عديد من السبل ، تُفْضى كلُّها إلى نفس النتيجة ـ أعنى تأكيد هذه الصفة فى اللغة الأدبية .

وعلى سبيل المثال .. فإنَ أساليبَ مما وصفوه بالخروج على خلاف مقتضى الظاهر إنما نُسبت إليها هذه الصفة بشكل يلوح فيه العمْد ، عن طريق الادّعاء بأنها سيقت فى مواجهة مقامات كانت تقتضى خلافَها من الأساليب ، الأمر الذى يترتب عليه ـ منطقيا ـ أن تكون الأساليبُ المسوقةُ واردةً على خلاف مقتضى المقام الظاهر ، أى أنها ـ بعبارة أُخرى ـ تشكل نوعًا من الانحراف عن الأُسلوب الذى كان المقامُ يقتضيه فى الأساس(١٤٥) .

وهناك أساليب أُخرى لحقت بها هذه الصفة من جرّاء إصرارهم على ما يؤكدها ، وذلك بالتغاضى عن المعنى السياقى ـ أو النحوى ـ للصيغة ، والتوقّف عند معناها الصرفى ، وهو ما من شأنه الكشفُ عن المفارقة بين المستويْينَ وتصعيد درجة الانحراف ، وعلى سبيل المثال : مسْلكُهم فى قضيّة الزمن ، حيث نراهم يقتصرون على الوقوف عند دلالة الصيغة المفردَة ، دون النظر ـ كما يجب ـ إلى مجرى السياق ، والنتيجة هى اعتماد الصيغة المفردَة فى حكمهم بالمضىِّ والاستقبال ، حتى لو كانت للسياق النحوى دلالةٌ أُخرىَ .. فـ (فَعَلَ) دائما للماضى و(يفعَل) و (افْعلْ) للحال أو الاستقبال ، واشتمال الكلام على بعضها مكان البعض ، أو فى أعقاب البعض هو التفات

(١٤٥) راجع حديث كل من السكاكي والخطيب القزويني في الخروج علي خلاف مقتضى الظاهر فى أضرب الخبر ، المفتاح ٨٢ ، ١١٥ ، والإيضاح ١٧ ، ١٩ وما بعدها . وقد انفرد السكاكى برأى فى الالتفات ، وتصلح الحالة التى انفرد بها مثالا مطابقا لهذا المسلك ـ المفتاح ٩٥ ، والإيضاح للقزوينى ٧١ .

أو توسُّعٌ أو شجاعةٌ فى استخدام اللغة ، وباختصار هو انحرافٌ بليغ[١٤٦] .

ومما له دلالة فى هذا الصدد أن من القدماء من كانت نظرته أكثر رَحابةً فى هذه المسألة ، فهم ينقلون عن أبى عُبَيْدة أنه كان يعتبر دلالةَ الصيغة الماضية من الفعل (كان) على الاستقبال ، وكذلك دلالةَ المضارع على الزمن الماضى ، من قبيل التَّضاد [١٤٧] . ومعنى ذلك ببساطة أنه يقول بحقيقيَّة الدلالة فى هاتين الصيغتين على كل من الماضى والمستقبل . وهى نظرة تقلل من إمكانيات القول بالانحراف خلافًا للنظرة اللاحقة التى تثبت لكل منهما دلالة معينة ، وتعدُّ ما عدا هذه الدلالةَ انحرافا أو عُدولاً عن الأصل .

ومما يؤكِّد زعمَنا بانتحائهم كلَّ طريق يدعِّم صفة الانحراف ويقوّيها ما ذكَره ابن جنى من موقفهم تجاه تراكيبَ من نحو ﴿لا عاصمَ اليومَ منْ أمر الله﴾ و ﴿ عيشة راضية ﴾ و ﴿ ماء دافق ﴾ إذْ يفرّق بين مسلك اللغويين حيالَ هذه الأساليب ، وبين ما سماه (طريقَ الصنعة) ، يقول ابن جنى : « فأما تفسير أهل اللغة ... فتفسيرٌ على المعنى كعادتهم ... ألاَ تراهم قالوا فى قول الله عز وجل (منْ ماءٍ دافقٍ) : إنه بمعنى مَدْفُوق ، فهذا – لعمرى – معناه ، غير أن طريق الصنعة فيه أنه ذُو دَفْقٍ – كما حكاه الأصمعى عنهم ، من قولهم : (ناقةٌ ضاربٌ) إذا ضُربَتْ ، وتفسيره أنها ذاتُ ضَرْب ، أى ضُرِبَتْ – وكذلك قوله تعالى (لا عاصمَ اليومَ منْ أمرِ الله ﴾ أى لا ذو عصمة ، وذو العصمة يكون مفعولا كما يكون فاعلا ، فمن هنا قيل إن معناه لا معصوم .. وعلى هذا قول

---

(١٤٦) راجع في نقد انصرافهم إلي دلالة الزمن في الصيغة الصرفية المفردة للفعل وعدم تفرقتهم بين مقررات النظام وبين مطالب السياق : اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسّان ١٠٤ ، ١٠٧ ، ٢٤٠ ، ٢٤٣ .

(١٤٧) الأضداد لأبي بكر بن الأنباري ص ٤٩ - ٥١ .

الله تعالى : ﴿ فى عيشة راضية ﴾ أى ذات رضى ، فمن هنا صارت بمعنى مَرْضيَّة » (١٤٨) .

ويتضح من مسلك البلاغيين إزاءَ مثل هذه التراكيب إصرارُهم على رَصْد المفارقة بين معنى الصيغة والمعنى العام المرادِ بالتركيب ، لتكونَ الحصيلةُ هى القول بمجازية استخدام هذه الصيغ فى هذه المواضع ، أى انحرافها عن النمط الواجب ، والذى يوضحه التفسير .

ومثال آخر لتصاعد الأخذ فى اللغة الأدبية بصفة الانحراف والعدول عن النمط المثالى فى اللغة العادية .. هذا التركيب الذى اعتُبر فى البداية مما حُذف فيه المضافُ وأقيم المضاف إليه مقامه ، نحو قوله تعالى ﴿ واسْأَلْ القريةَ ﴾ ، وقولهم : (بنُو فلان يطؤُهم الطريقُ) فبينما يقف سيبويه عند مثل هذا التركيب على أنه « مما جاءَ على اتساع الكلام والاختصار » شارحا كيفية إكمال الجزء المحذوف(١٤٩) ، يذكر ابنُ جنى دخولَ مثلِ هذه العبارات ضمن أساليب (شجاعة العربية) الراجعة إلى المجاز ، مع شرحه لكيفية تحقق سماتِ المجاز فيها من الاتّساع ، والتشبيه ، والتَّوْكيد(١٥٠) ، ليأْتَى بعد ذلك عبدُ القاهر بحديثه عن قسم خاص من المجاز ، وشاعت أُوليتهُ فى الحديث عنه ، هو المجاز الحُكمى أو الإسنادى أو العقلى(١٥١) . وهو ما يمثل مرحلةً أكثرَ إمعانا فى الابتعاد بمثل هذه الأساليب عن عُرف اللغة ، وربطها إلى فلك الخروج عن هذا العرف لغاياتٍ فنية .

ويتصل بحديث المجاز العقلى ـ مما له دلالةٌ فى الحرصِ على صفة

---

(١٤٨) الخصائص : ١٥٢/١ ، ١٥٣ .
(١٤٩) الكتاب ١٠٨/١ ، ١٠٩ .
(١٥٠) الخصائص : ٤٤٦/٢ ، ٤٤٧ .
(١٥١) دلائل الإعجاز ٢٨٦ ، والأسرار ٣٥٦ .

الانحراف فى اللغة الأدبية ـ تطور موقفهم من فكرة الفاعل الحقيقى حالة الإسناد المجازى ، والمقارنة هنا بين عبد القاهر من جهة والفخر الرازى والخطيب القزوينى من جهة ثانية ، فعلى حين يذكر عبد القاهر : أنه « ليس بواجب فى هذا [يشير إلى بعض تراكيب المجاز العقلى] أن يكونَ للفعل فاعلٌ فى التقدير إذا أنت نقلتَ الفعل إليه عُدت به إلى الحقيقة ... فإن ذلك لا يتأتّى فى كل شىء ، ألا ترى أنه لا يمكنك أن تثبت للفعل فى قولك (أقدَمنى بلدَكَ حقٌّ لى على إنسان) فاعلا سوى الحق »(١٥٢) ، يقف الفخر الرازى موقفا معارضا، ويجعل ما سبق من حديث عبد القاهر محلاً للنظر على أساس « أن الفعلَ يستحيل وجودُه إلاّ من الفاعل ، فالفعل المسنَد إلى شىء إما أن يُسنَدَ إلى ما هو مستند فى ذاته إليه فيكونَ الإسناد حقيقيا ، وإذا لم يسند إلى ذلك الشىء فلابد من شىء آخر يكون هو مستندا لذاته إليه ، وإلا لزم حصولُ الفعل لا عن الفاعل ، وهو محال »(١٥٣) .

وقد واصل الخطيب القزوينى (ت٧٣٩) نفسَ النظرة مؤكدا ـ مثل الرازى حتميةَ وجود الفاعل الحقيقى وراءَ كل إسناد مجازى أو ـ بعبارة أُخرى ـ مؤكّدا مثله ضرورةَ وجود الأصل المثالى الذى يُقاس إليه الانحراف(١٥٤) . وهى نظرة تتمشى مع ما أعلنُوه بخصوص المجاز فى المفرد من وجوب وجود الأصل المنقول عنه ، لأن غيابَ هذا الأصل أو انقطاعَ الصلة به يجعل من المجاز وضعاً جديدا ، وليس نقلا عن موضوع قديم (١٥٥) .

---

(١٥٢) دلائل الإعجاز : ٢٨٨ .

(١٥٣) نهاية الإيجاز : ٥٢ .

(١٥٤) الإيضاح للقزوينى : ٢٩ .

(١٥٥) راجع : نهاية السول : ١٦٤/٢ .

وقد خضع حديثهم في التقديم والتأخير أيضا لهذه السنة من التطور ، إذ يبدو فى حديث الأوائل عن هذا الأسلوب نوعٌ من الحياد فى العرْض يستهدف تأكيد مثالية العبارة من زاوية نحوية فى المقام الأول ، بالكشف عن المواضع التى كان حقُّها التقديم وتلك التى كان حقها أن تتأخر ، نجد من ذلك حديثا للخليل ، فى بحث الابتداء ، عن تقديمٍ من النوع الذى عُرف فيما بعد بأنه (تقديم على نية التأخير)(١٥٦) .

ويمكن تسجيل نحو من هذا فى حديث الفَرَّاء(١٥٧) ، وأبى عُبيدة فى حديثه عن (مجاز المقدَّم والمؤخر)(١٥٨) ، وابن قتيبة الذى تحدث فى (تأويل مشكل القرآن) عن « تقديم ما يوضّحه التأخير وتأخير ما يوضحه التقديم »(١٥٩) ، وكذلك حديث ابن فارس الذى جعل من سنن العرب فى كلامها « تقديم الكلام وهو فى المعنى مؤخر ، وتأخيره وهو فى المعنى مقدَّم »(١٦٠) .

وإذا كان الإحساس بمنحى الانحراف فى هذا الأسلوب يظهر – على استحياءٍ – فى إدخال أبى عبيدة له فى المجاز ، وفى جعْله عند ابن قتيبةَ ضمن أسلوب القلب ، الذى هو من المجاز أيضا .. فإن تثبيتَ صفة الانحراف فيه وتأكيدَ بُعدها الفنىّ يتخذ فى حديث عبد القاهر منعطفا حاسما ، خاصة حين يقارَنُ بحديث سيبويه فى أحد مواضع التقديم ، وهو الفرق بين تقديم الاسم وتقديم الفعل مع الاستفهام بالهمزة ، فعند سيبويه « تقول (أَ لَقيتَ زيداً أو

(١٥٦) شرح السيرافى على هامش كتاب سيبويه ١/ ٢٧٨ ، وأثر النحاة ٥٨ .
(١٥٧) معانى القرآن للفرّاء : ١/ ١٨٤ ، وراجع أثر القرآن فى تطور النقد العربى ٦٠ .
(١٥٨) مجاز القرآن ١/ ١٢ ، ١٩ .
(١٥٩) تأويل مشكل القرآن ٤٨ ، وراجع ١٥٨ .
(١٦٠) الصاحبى ٢٠٨ ، وقد تابعه الثعالبى على هذه النظرة فى فقه اللغة .

عمْرا أو خالدا ؟) أو تقول (أعندك زيدٌ أو خالدٌ أو عمرو ؟) كأنك قلت : أعندك أحد من هؤلاء .. واعلم أنك إذا أردتَ هذا المعنى فتأخير الأسماء أحسن ، لأنك إنما تسأل عن الفعل بمن وقع ، ولو قلت (أزيداً لقيتَ أوَ عمرا أو خالدا) كان في الجواز والحسن بمنزلة تأخير الاسم إذا أردت معنى (أيهما)[161] .

فالتقديم هنا بالاستحسان ، وهو متروك للاختيار ، فإذا جئنا إلى عبد القاهر وجدنا تصريحه بأن « هذه المسائل لا يستطيع أحد أن يمتنع من التفرقة بين تقديم ما قُدِّم منها ، وترك تقديمه .. فإنّ موضع الكلام على أنك إذا قلت : (أفَعلْتَ) فبدأت بالفعل كان الشكّ في الفعل نفسه ، وكان غرضُك من استفهامك أن تعلمَ وجوده . وإذا قلت (أ أنتَ فعلت) فبدأت بالاسم كان الشك في الفاعل مَنْ هو ، وكان التردد فيه » ثم يقول عبد القاهر : « ولا يخفى فسادُ أحدهما في موضع الآخر »[162] .

وفي التصريح الأخير يكمن الفرق بين منحى كل من عبد القاهر وسيبويه، كما تتضح المسافة التي قطعتْها الفكرة ـ فكرة المغايرة بالانحراف ـ عبْرَ أُسلوب التقديم والتأخير ـ بين هذين العالمين ـ أو بين القرنين الثاني والخامس، ابتداءً من مجرد الاستحسان والتخيير عند سيبويه إلى حيث الإيجاب والفرض عند عبد القاهر .

وهناك مظهر آخر لتمسكهم بصفة الانحراف في لغة الأدب ، وهو تراجعهم عن بعض الأحكام النظرية التي أعلنوها .. من ذلك ـ مثلا ـ حديثُهم عن الوضوح في التشبيه ، فهذا الشرط كثيرا ما يتردد على ألسنتهم ـ من

(١٦١) الكتاب : ١٧٩/٣ ط هارون .

(١٦٢) دلائل الإعجاز ١٤١ وراجع أثر النحاة ٨٤ .

الوجهة النظرية ، يقول مصطفى ناصف : « لكنْ هل كان الوضوح مطلبا لا يتعرض لهزّات عنيفة ، بل هدّامة ؟ » ثم يجيب بما يُفهم منه تراجعهم عن هذا المطلب فى حديثهم عن التشبيه ، فقد « تناقلوا صفةَ الإيضاح ، وعدُّوا رُتَبه موضوع درس متميز ، ثم انسلُّوا خفْيةً إلى شواهد تقوم على الإخفاءِ والإبعاد ، هذه حالُ أبى هلال ، وعبد القاهر من بعده ، فعبد القاهر – على الرغم من يقظته – وقف من نفسه موقفين لا موقفا واحدا ، أَخذَ يُكبر المحسوس ، ثم أفلت منه رويْداً إلى الغُموض ، فجعل منه نظرية هائلة سيطرت على البلاغة إلى وقتنا »[١٦٣] .

وهو يشير – بالطبع – إلى حديثهم فى مسألة الغرابة والتفصيل ، وكل ما من شأنه أن يُكسب التشبيهَ نوعا من الخصوصيّة ، ولكن ذلك ليس كلّ ما فى الأمر ، فهناك كلام آخر فى الموضوع على طريق الانحراف ، ونحن نذكر حديثَهم فى قلب التشبيه ، وفى ديوان المعانى حكاية عن الأصمعى أن أعرابيا رسم له الطريقَ – دون ذكْر الاصطلاح – إلى كيفية القلب للتشبيه[١٦٤] . أما ابنُ جنى فقد ذكره ضمن ما أُطلق عليه (غلبة الفروع على الأُصول) وهو قانون يفسّر كثيراً من ظواهر اللغة على مستوى الدلالة والتركيب ، فهو يورد قول ذى الرمة :

ورملٍ كأوْراكِ العَذارَى قطعْتُهُ ‏ ‏ ‏ ‏ إذا ألبسته المُظلماتُ الحنادسُ

ثم يقول : « أفلا ترى ذا الرمة كيف جعل الأصلَ فرعًا والفرعَ أصلا ، وذلك أن العادة والعرفَ فى نحو هـذا أن تشبّه أعجازُ النساءِ بكثبان الأنقاء .. فقلب

(١٦٣) الصورة الأدبية لمصطفى ناصف ٦٤ .

(١٦٤) ديوان المعانى لأبى هلال العسكرى ١٥/١ .

ذو الرمة العادةَ والعرف فى هذا ، فشبه الأنقاءَ بأعجاز النساء ، وهذا كأنه يخرج مخرج المبالغة ، أى قد ثبت هذا الموضع ، وهذا المعنى لأعجاز النساء ، فصار كأنه الأصلُ فيه ، حتى شبه به كثبانَ الأنقاء » [١٦٥]. وهذا بعينه هو ما ذكر ابن الأثير أنه يسمى (الطَّرد والعكس) [١٦٦] ؛ وما أدخله آخرون ضمن خروج الكلام على خلاف مقتضَى الظاهر [١٦٧].

فإذا سمعنا بعد ذلك قولَ ابن جنى : إنك « لا تكاد تجد شيئا من ذلك إلا والغرض فيه المبالغة » ثم عرفنا كيف رتَّبَ المتأخرون درجات البلاغة فى التشبيه تصاعديًّا مع اتّساع الحذْف للأداة والوجه ثم المشبَّه ، إلى أنْ تقتصر الصورة على المشبَّه به وحده ، وأن هذه ـ فى حالة التشبيه العادى ـ هى أبلغ صوره، أدركنا إلى أىّ مدى كان الترابط ـ فى تصورهم ـ بين الانحراف فى التشبيه وبين بلاغته .

ونفس النتيجة تنطبق على ما شرطَوه فى فصاحة الكلام ـ التى هى من شروط بلاغته فعلا ـ من وجوب الخلو من(ضعف التأليف) بعودة الضمير على متأخرٍ لفظا ورُتبةً فى نحو :

جزَى ربُّه عنى عدىَّ بنَ حاتمٍ   جزاءَ الكلابِ العاويَاتِ ، وقدْ فَعلْ

إذْ يذكر الخطيبُ القزوينى أن رجوعَ الضمير على متأخر لفظا ورتبة ممتنعٌ عند الجمهور ، وأنهم تأولوا ما جاء من ذلك على وجه يصحِّحه [١٦٧م]. ومع ذلك فقد وَجَدَ مثلُ هذا التركيب مَنْ يدافع عنه ، لا بتصحيحه فحسب ، وإنما بتخريجه على محملَ بليغ . فقد جوَّز أبو الحسن الأخفش مثل هذا التركيب

---

(١٦٥) الخصائص : ٣٠٨/١ ، ٣٠٩ .

(١٦٦) المثل السائر : ٤٢١/١ .

(١٦٧) راجع : مفتاح العلوم ١٠١ ، مواهب الفتاح ـ شروح ـ ٤٨٩/١ .

(١٦٧م) الإيضاح للقزوينى ٤ .

القائم على اتّصال ضمير المفعول به بالفاعل مع تقدم الفاعل ، لشدة اقتضاء الفعل للمفعول به كاقتضائه للفاعل (١٦٨).

أما ابن جنى فقد سلك طريقا أكثر ثورية فى علاجه للمسألة ، فقد افترض شيوعَ تقدُّم المفعول به فى كلامهم إلى حد يمكن معه اعتبارهُ أصلا قائما برأسه مثل تقديم الفاعل ، وهو رأى أخذه عن أستاذه أبى على « فلما كثُر وشاع تقديمُ المفعول على الفاعل صار كأن الموضعَ له ، حتى إنه إذا أُخِّر فمْوضعه التقديم ، فعلى ذلك كأنه قال : (جزى عدىَّ بنَ حاتم ربُّه) ثم قدّم الفاعلَ، على أنه قدَّره مقدما عليه مفعوله ، فجاز لذلك ... » . ثم يوسّع من دائرة المسألة بربْطها إلى مبدأ عام فى التعليل أخذ به فى كثير من المسائل ، وهو (غلبة الفروع على الأصول) أو « تمكُّن الفروع عندهم حتى إن أُصولَها التى أعطتها حكما من أحكامها قد حارت واستعادت من فروعها ما كانت هى أَدَّتْه إليها .. فكذلك أيضًا يصير تقديمُ المفعول لـمّا استمر وكثرَ كأنه هو الأصل وتأخير الفاعل كأنه أيضاً هو الأصل » (١٦٩).

ويربط ابن جنى هذه الصورةَ من خروج المفعول على رتبته المشهورة فى التأخُّر بصورة أُخرى مماثلة ، وهى مجيءُ المفعول فى الاستفهام والشرط مقدَّما، وهى جميعها من أدلة الاهتمام بالمفعول . ويذكر ابن هشام أن ممن قبلوا عودةَ الضمير على متأخر لفظا ورتبة ــ إلى جانب الأخفش وابن جنى ــ أبا عبد الله الطُّوَال ، من الكوفيّين ، أما الجمهور فقد أوجب فى النثر تقديمَ المفعول فى نحو ذلك (١٧٠).

---

(١٦٨) شرح الكافية ٧٢٨ ــ نقلا عن أثر النحاة ٣٠٦ .

(١٦٩) الخصائص ١/٢٩٧ ، ٢٩٨ .

(١٧٠) مغنى اللبيب ٥٤٣ .

ويبدو أن البهاءَ السُّبكي قد استغلّ هذه الفكرةَ وطوَّرها ، أعنى تفرقة الجمهور فى استخدام هذا الأسلوب بين الشعر والنثر ، وإباحته له فى الشعر ، فصرح بأن « ذلك الضّعْف ربماكان فى النثر دون الشعر ، لأن ضرورة الشعر كما تجيز ما ليس بجائز ، فقد تُقوِّى ما هو ضَعيف ، فعلى البيانىِّ أن يعتبر ذلك ، فربما كان الشيءُ فصيحا فى الشعر غيرَ فصيح فى النثر » (١٧١)، وهو تراجع صريح عن رفض هذه الصورة من التركيب ، التى منعها الجمهور بسبب ما ارتآه فيها من ضعف ، أو ـ بعبارة أُخرى ـ هو قبول لها من زاوية فنية ، رغم وصف الجمهور لها بالخطأ أو الضعف من زاوية نحوية (١٧٢).

ويتضح مدى الاعتداد بصفة الانحراف فى أحكامهم بالتفضيل ، فابن جنى يفضِّل تخريج قول الشاعر :

* وضنَّتْ علينَا والضَّنينُ من البُخْل *

على الوصف بالمصدر ـ بدلا من تخريجه على (القلب) ـ لأن فى الوصف بالمصدر « من الإعظام والمبالغة ما ليس فى القلب » (١٧٣).

ومن هذا القبيل تفضيل الزمخشرى للأسلوب الأكثر انحرافًا . كما يتمثل فى قراءَة السورة ﴿**ولمّا سكَتَ** عن مُوسَى الغَضَبُ﴾ على الأسلوب الأقل انحرافا فى قراءَة ﴿**ولما سكَنَ** عنْ مُوسَى الغَضَب﴾ ، قال : « كأن الغضبَ كان يُغريه على ما فعل » (١٧٤)، وكذلك حديثه فى بلاغة قوله تعالى ﴿ إنما الْبَيْعُ مثلُ الرِّبَا ﴾ على أساس ما يُحدثه الانحراف بجعل الفرع أصلا من المبالغة (١٧٥).

---

(١٧١) السبكى ٩٨/١ ، ٩٩ ـ شروح ، وراجع : من أسرار اللغة ٣٢٦ .

(١٧٢) راجع : اللغة العربية ـ تمام حسان ٢٣٧ .

(١٧٣) الخصائص ٢٠٣/٢ .

(١٧٤) الكشاف ١٢٨/٢ .

(١٧٥) الكشاف ٢٤٥/١ .

فأما قول الشاعر :

اعتادَ قلبكَ مِنْ سَلْمَى عَوائدُهُ وهاجَ أحزانَكَ المكنُونةَ الطَّلَلُ
ربْعٌ قَواءٌ أذاعَ المُعْصِراتُ بهِ وكلُّ حيرانَ سار ماؤُه خَضِلُ

فيقولون فيه : « إن التقدير (هو رَبْع) [أى على حذف المسند إليه] ولم يجعله على البدل من الطلل .. لئلا يصير الشعر مَعيبا لتعلُّق أحد البيتين بالآخر ... ويسمى ذلك علماءُ القوافى تضمينا ، لأن أسماءَ الديار قد كثر فيها أن تُجعل على عامل مضمَر» (١٧٦) . وواضح كيف جاء الاختيار على تقدير الانحراف بحذف المبتدأ ، بدلا من التضمين .. وهو وإن كان من عيوب القوافى ، فى رأيهم ، فإنه يقيم صحة العبارة ويضْمَنُ مثاليتَها : وهى ما لم يحرصوا على التمسّك بها .

ولعل أكثر الأدلة على تمسك البلاغيين وحماسهم لتأكيد صفة الانحراف فى لغة الأدب ما دأبوا عليه ـ فى الغالب ـ من اقتفاء آثار المدرسة البصرية، وآرائها فى النحو واللغة ، إذ كانت تلك المدرسة بما شاع عنها من الضّبط والصرامة فى تعميم القاعدة وتطبيقها أنسبَ لتقديم نمط راسخ يمكن أن يجدَ البلاغيون مجالا للانحراف والخروج عليه ، أو ـ على الأقل ـ لتسجيل هذا الخروج والانحراف الذى كثيرا ما يكون عليه واقع اللغة .

ومن مظاهر ذلك ما نجده فى **موضوع حذف الفاعل** .. فبينما نجده جائزا عند الكسائى ـ وهو من الكوفيين ـ نجد البصريين يمنعونه ، ومن هنا يناقش الخطيبُ القزوينى ـ فى حديثه عن حذف المسند إليه ـ موضوع حذفه حين يكون فاعلا ، واقتصر على ذكر الحذف حين يكون المسند إليه مبتدأ

---

(١٧٦) مغنى اللبيب : ٦٦٦ .

فحسب . وذلك ـ بطبيعة الحال ـ مجاراة للبصريين [(١٧٧)] .

ويتصل بنظرة كل من المدرستين إلى الفاعل أن الكوفيّين يجيزون تقديمه على الفعل [(١٧٨)]، على حين يمنع البصريون ذلك . وكان هذا المنع ورقةً رابحة بالنسبة للبلاغيين ، فقد فرّقوا فى الانحراف بتقديم المسند إليه ـ بين ما كان خبره اسما وما كان خبره فعلا ، باعتبار أن تقديمَ المسند إليه ـ الذى كان فاعلا مؤخّرا ـ على مسنده الفعل أقوى من تقَديم المسند إليه ـ المبتدأ ـ على خبره ، وذلك لما فى تقديم الفاعل على الفعل من حدّة فى الانحراف عن القاعدة التى تمنع ـ عند البصريين ـ أن يتقدم الفاعل على فعله [(١٧٩)] .

ومن هذا القبيل **حديثهم فى أُسلوب المدح والذم** باستخدام كلمتى (نعم) و (بئس) ، وقد ذهب الكوفيون إلى أن هاتين الكلمتين اسمان مبتدآن، وذهب البصريون إلى أنهما فعلان ماضيان لا يتصرفان [(١٨٠)]. ونجد فى حديث البلاغيين ـ كما سيأتى ـ ما يؤكد أخذَهم برأى البصريين فى اعتبارهما فعلين لا يتصرّفان، وإلى جانب ذلك نراهم يستغلون كلّ ما يترتب على اعتبارهما فعلين من نتائج ، ليس هذا فحسب ، وإنما نراهم ينتقون من مذاهب الإعراب فى جملتهما ما يحقق مبدأهم فى تصعيد صفة الانحراف فى جملة المدح أو الذم .

ويذكر الزّجاج أنّ من غير الجائز أن يعمل الفعلُ منهما فى غير لفظ

---

(١٧٧) عروس الأفراح : ٢٨١/١ .

(١٧٨) راجع : الجملة الفعلية أساس التعبير فى اللغة العربية ـ مجلة مجمع اللغة العربية ـ المجلد ٧ سنة ١٩٥٣ ، صفحة ١٠٥ .

(١٧٩) راجع حديث عبد القاهر والسكاكى والقزوينى فى تقديم المسند إليه .

(١٨٠) الإنصاف ٦١ .

جنس « فإذا كان معهما اسمُ جنس بغير ألف ولام فهو نصبٌ أبدا ، وإذا كانت فيه الألف واللام فهو رفْعٌ أبدا ، وذلك قولك (نعمَ رجلا زيدٌ) و (نعمَ الرجُلُ زيدٌ) . فأما نصب (رجل) فعلى التمييز ، وفى (نعم) اسم مضمر على شريطة التفسير . و (زيد) مبيّن من هذا الممدوح » (١٨١) .

وإذا كنا أمام صورتين لجملة المدح والذم ، إحداهما يُضمَر فيها الفاعل ، وهى (نعم رجلا زيد) والأُخرى لا يضمر ، فإن البلاغيين سرعان ما يستغلون أولى الصورتين للدلالة على حلول المضمَر محلّ المظهر ، أى أن (الرجل) فى (نعم الرجلُ زيد) قد أضمر فى الفعل (نعم) ولم يظهر إلا تمييزُه النكرة ، فصارت الجملة (نعمَ رجلا زيدٌ) حيث يتحقق مستويان من الانحراف ، **الأول** ما أشرنا إليه من حلولِ الضّمير محل الاسم الظاهر ، **والثانى** : مجىءُ الضمير سابقا بغير معادٍ متقدّم يعـود إليه . ولأن المستوى الأول من الانحراف لا يتحقق إلا بالقول بإضمار الفاعلِ فى الفعْل فإن البلاغيّين يُغمضون أعينَهم عما ذهب إليه البعض من أن الفاعلَ فى مثل (نعم رجلا زيد) هو المخصوص، وأنه لاضمير فى الفعل (١٨٢) .

أما المستوى الآخر ، وهو مجىءُ الضمير سابقا بغير تقدم معاد سابق يعود عليه ، فإنه ــ هو الآخر ــ لا يتحقق إلا بإعرابٍ يُبقى على المخصوص فى آخر الجُملة ، ذلك أن إعرابَ المخصوص مقدّما ــ أى مبتدأ مؤخرًا (وبقية الجملة خبرا مقدما من شأنه أن يُسقط هذا الضرب من الانحراف بتقديم الضمير بلا معاد عليه ، الأمر الذى جعلَ البلاغيّين يستبعدون هذه الصورة ، وهذا ما يوضّحه نصٌ من (الإيضاح) للقزوينى فقد يخرج المسند إليه على خلاف

(١٨١) إعراب القرآن ومعانيه للزجاج ١٤٢/١ .

(١٨٢) مغنى اللبيب ٥٤٢ ويعزى هذا الرأى إلى الفراء والكسائى من الكوفيين .

الظاهر « فيوضع المضمرَ موضعَ المظهَر ، كقولهم ابتداءً من غير جرى ذكرٍ - لفظاً أو قرينةَ حال - (نعمَ رجلا زيدٌ) و (بئسَ رجلا عمرو) مكان (نعم الرجلُ) و (بئس الرجلُ) على قول من لا يرى الأصـل (زيدٌ نعمَ رجلا) و (عمرٌو بئسَ رجلا)(١٨٣) وواضح أنهم لم يكتفوا بانتقاء ما يلائمهم من آراء المدرستين ، ولا بقبول كل آراء المدرسة التى اختاروها فى قضية ما ، وإنما ذهبوا إلى أبعدَ من هذا باختيار الصورة الإعرابية المثالية التى يمكن أن يحقق الخروجُ عليها أكبرَ درجة من الانحراف ، مُغْفلين بقيّةَ الصور الممكنة . فمن أجل القول بوجود الضمير فى (نعم) و (بئس) اختاروا كونَهما فعلين، وكونَ ما يليهما هو المنصوب النكرة المميِّز ، واستبعدوا كونَهما اسمين كما ذهب الكوفيون ، وأن يكون ما بعدهما هو الاسم المعرَّف ، كما استبعدوا ما ذهب إليه البعض من خلو الفعل من الضمير وكون المخصوص هو الفاعل ، ومن أجل أن يكون هذا الإضمار دون معادٍ عليه سابقٍ استبعدوا إعراب المخصوص مبتدأ مؤخَّرًا حتى لا يجد الضمير شيئا يعود عليه لا لفظا ولا معنى .

ومن الطريف أن نجد لدى البلاغيين - واللغويين ذوى الحسّ الفنى - أكثرَ من طريقة لاستغلال الطابع الخاصّ بجملة المدح والذم ، وكلها تقوم على أساس فكرة الانحراف ، أما ابن جنى فقد ذهب - كما سبق أن رأينا - إلى أن امتناع التصرُّف فى (نعم) و (بئس) هو ضرْب من مفارقة النمط المعتاد فى الأفعال - وهو التصرُّف - بحيث جعلوا ترْك التصرّف أمارةً للأمر الحادث فيهما وهو المبالغة فى جملة المدح والذم (١٨٤) .

وذهب السُّبْكى إلى أنه فى الإمكان النظرُ إلى قولهم (نعمَ الرجلُ زيدٌ) على أن فيه « إطنابا بالنسبة إلى (نعمَ زيدٌ) ، وإيجازاً بالنسبة إلى (نعمَ الرجلُ

(١٨٣) الإيضاح للقزوينى ٦٨ .
(١٨٤) الخصائص ٤٦/٣ ، ٢٤٤ .

هو زيدٌ»[١٨٥]، كما ذهب ابنُ هشامٍ في (المغنى) إلى أنّ كثيراً من النحويّين أجازوا فى « نحو قولك : (نعمَ الرجلُ زيدٌ) كونَ (زيد) خبراً لمحذوف ، مع إمكان تقديره مبتدأ والجملة قبلَه خبرا ، لأن (نعم) و (بئس) موضوعان للمدح والذم العامّيْن ، فناسب مقامهما الإطناب بتكثير الجمل »[١٨٦].

وتكمن فكرةُ الانحراف واختيار الأصل الذى يناسبها وراءَ كل من هذين النصين ، فأما عند السبكى فالانحراف قائم فى العبارة المحسوسة بالنسبة للأصل المقدَّر ، وتبعا لهذا الأصل يمكن أن تُوصف نفسُ العبارة بالإيجاز أو الإطناب . وأما عند ابن هشام فالانحراف قائم فى الصور المقدَّرة بالنسبة للصورة المحسوسة ، التى اتخذ أصحابُ الرأى منها أصلا يضيفون إليه ـ بالتقدير ـ ما يلائم مقام الإطناب .

وهكذا يتأكد لدينا عمقُ إحساسهم بقيام اللغة الأدبية على الانحراف عن النمط المثالى .. إلى حدٍّ تلاقت عنده الأساليب البليغة ـ فى تصورهم ـ مع الظواهر التى عُدَّت من قبيل الضرورات التى أبيح للشعراء ارتكابها ، كما تلاقى ـ أيضًا ـ تقسيمُهم لهذه الأساليب والفلسفة التى تقوم عليها مع تقسيمهم للأُسس التى قامت عليها أساليب الضرورة .

هذا إلى جانب اعتناقهم ـ حرصا على تأكيد صفة الانحراف فى لغة الأدب ـ آراءَ عُرف مؤسِّسوها بالتشدّد فى طَرْد القاعدة والتمسك بتعميمها ، وهو المسلك الذى يتيح الفرصة لظهور الكثير من صور الخروج على النمط كما يزيد من حدة الانحراف عند أى خروجٍ عن القاعدة أو عدولٍ عنها .

---

(١٨٥) عروس الأفراح ـ شروح ـ ١٦٧/٣ ، ١٦٨ .

(١٨٦) مغنى اللبيب ٦٦٧ . وفى اختيار التطويل فى صورة العبارة ـ عن طريق التقدير هنا مع إمكان تجنب هذه الخطوة ـ خروج على بعض القواعد التى تحكم عملية التقدير للمحذوفات ، والتى تقضى بتقليلها ما أمكن . راجع المغنى لابن هشام ٦٨٠ .

الْقِسْمُ الثالث

تفسير وتقييم



وقفنا فى القسم السابق على عدد من الصفات نعتقد أنها أهمُّ ما يميز المستوى الأدبىّ من اللغة فى نظر النُّقاد العرب . ورأينا أن أبرز هذه الصفات هى انحرافُ هذا المستوى عن القواعد المعيارية فى نظام اللغة العادية ، سواءٌ من حيث الدلالة أو من حيث التركيب .. غير أن هذا لا يعدو أن يكون حلاً لجانب واحد من جوانب الموقف المشكل الذى يتصدى البحث لمعالجته ، وبالتالى فإن بقيةَ الأسئلة سوف تَعقُب هذه النتيجة .

فإذا كان القولُ بانحراف المستوى الأدبى عن المستوى العادى قد كشف عن أهم خصائص المستوى الأول ، فضلا عن تقديمه تفسيراً لظاهرة الخلاف بين اللغويّين والنقاد وادعاء الأخيرين بقصور الفريق الأول عن موهبة الحكم على الكلام الفنى .. فإن السؤال الذى يَعقُب ذلك هو سؤال من شقين :

الأول : لماذا منحى الانحراف بالذات فى المستوى الفنى عن النمط المثالى، وما مصدره ؟

الثانى : ما الأساس الذى استمدَّ منه المستوى العادى مثاليتَه ، أو استُمد منه القولُ بهذه المثالية ، التى على أساسها قيل بانحراف المستوى الفنى ؟ . ونحن لا نبحث فى وجود هذين المستويين ـ أو القول بهما ـ ولا فى صفاتهما ، فقد ثبت القولُ بهما من خلال الفصل الثانى من القسم الأول ، كما أُلقى الضوءُ على صفات كل منهما فى الفصول الأربعة التى شملها القسم الثانى . وإنما يعنينا هنا الكشفُ عن مصدر التقابُل بين صفات كل من المستويين . ومن الجلىّ أن تقديمَ تفسير لصفات أحدهما يستلزم ـ منطقيا ـ تقديمَ تفسير لصفات المستوى الآخر ، بحكم التقابل المفترَض بين صفات كلٍّ منهما ،

وبالتالى فإن تساؤلنا عن مصدر القول بانحراف المستوى الأدبى يقتضى ــ بالضرورة ــ السؤالَ عن مصدر القول بمثالية المستوى الأخير .

ويبدو بالفعل أن من أسباب القول بصفة الانحراف فى المستوى الأدبىّ قياسَه إلى الصفات التى يتّصف بها المستوى النمطىّ . وهذا ما بدا واضحا فى الفصل الثالث من القسم الثانى . وبذلك يتّجه السؤالُ أولا إلى مصدر القول بالمثالية فى المستوى العادى . وفى تصورى أن إيضاحَ طبيعة هذه المثالية ، وتبيُّنَ مصدرها هو الذى يمكّن من حلّ التعارض البادى فى الظاهر بين المستويين .

على أن الدراسةَ قد أوضحت حقيقةً أُخرى هى أن صفة المثالية واطّرادَ القواعد ــ مما يوصَف به المستوى النّمطىّ ــ إنما هى صفات تجىءُ من خارجه، وتُفرض عليه بنوع من التّقدير الذهنىّ لهذه الصورة الكاملة ، أى أنها لا وجودَ لها ــ فى غالب الأحيان ــ على المستوى الفعلىّ ، وبذلك يعود السؤال ــ مرة أُخرى ــ عن مصدر الاعتقاد بهذه المثالية التى على أساسها أمكن القولُ بانحراف المستوى الفنى .

ويتضح من الإشارة السابقة ، وبالذات فى تقديمنا للفصل الخاص بالمثالية والانحراف فى المستويين ، أن هناك سببين مباشرين للقول بالمثالية ، **أحدهما** يتعلّق بالصناعة النحوية واللغوية ، **والآخر** يستمد من جهود المفسرين وأصحاب الدرس اللغوى للقرآن فى محاولاتهم لتوضيح المراد من العبارة القرآنية ــ فى بعض المواضع .

ونحن نذكر حديث الزمخشرى وابن هشام والزَّرْكَشى فيما يتعلق بالسّببِ الأول ، وكيف أن النحاةَ يلجأون إلى التقدير حرصا على استقامة القاعدة ، على حين يلجأُ المفسرون أيضا إلى التقدير فى كثير من المواضع حرصا على توضيح المراد وفهمه . والنتيجة فى كلا الحالين واحدة ، وهى تصوير العبارة

مستقيمةً كاملةً من زاوية النحو واللغة ، وزاوية المعنى . ولقد كان طبيعيا أن يتعرض كل من الفريقين ــ أعنى النحاةَ واللغويّين من جهة والمفسّرين من جهة أخرى ــ للمجال الذى يعمل فيه الفريقُ الآخر ، أى أن يتعرض الفريقُ الأول لجانب المعنى ، ويتعرض الفريقُ الثانى لجانب الصناعة النحوية واللغوية ، وهو ما يتأكد لدينا حين نعلم أن الحدودَ الفاصلة بين التخصّصات لم تكن صارمةً بحيث تمنع من التداخل ، ثم حين نعلم أيضا أن النصّ القرآنى كان هدفا لنوعية خاصّة من الدرس النحوى واللغوى ، وأن المفسرين لم يتوانَوا فى الاستعانة بمقررات هذا الدرس من جهة أُخرى .

على أن الدافع قد بقى ــ فيما يبدو ــ مختلفا فى كثير من الأحيان ، فعند أَصحاب الدراسات النحويّة واللغوية تدخلت عواملُ مختلفة فى توجيه تمسكهم واقتناعهم بصفة المثالية فى المستوى العادى ، ومن هذه العوامل اعتقادُهم بوجوبِ إجراء اللغة أو تنزيلها وفقًا لأحوال العالم بما فيها أحوالِ متكلّمى اللغة، وهو اعتقاد عزّزه وفودُ المنطق الأرسطى إلى الساحة العربية وتأثيرُه فى العديد من ميادين البحث ، ومن بينها النحو واللغة . وأَما عند أَصحاب الدراسات القرآنية ، فلم يتعدَّ الدافعُ ما سبق أن أشرنا إليه من الحرْصِ والعمل على أن يكون معنى العبارة القرآنية واضحًا ومقبولا ، سواءٌ من جهة دينية عامة ، أو زاويةٍ عقدية خاصة .

وهكذا نكون أمام منطلقين للحديث ، يضطلع أَولهما بتفسير نظرى لمنحى القول بالمثالية فى المستوى العادى ، ويقدم ثانيهما صورة من الدراسات اللغوية حول القرآن ، خاصة ما قامت به هذه الدراساتُ من توجيهٍ لظاهر العبارة القرآنية انطلاقا من باطنها المتصوَّر ، وهو ما أدّى من ناحية ــ إلى تدعيم الاعتقاد بصفة المثالية فى المستوى العادى ، وما يقدم ــ من ناحية ثانية ــ تفسيراً للقول بالانحراف فى المستوى الأدبى ، وارتباط هذا الانحراف بصفة الأدبيّة والفنية .



الفصل الأول
اللغـة والعالـم

جاءَ فى كتاب (الحيوان) للجاحظ قولُه : « وسنذكر مسألة وجوابها ، وذلك أن ناسا زعموا أن جميعَ الحيوان على أربعة أقسام : شيءٌ يطير ، وشيءٌ يمشى ، وشيءٌ يعوم ، وشيءٌ ينْسَاحُ . وقد قال الله عز وجل [النور ـ ٤٥] ﴿ واللهُ خَلَقَ كلَّ دَابّة مِنْ مَاء ، فَمِنْهُمْ مَنْ يمشي على بَطنه ، ومِنْهُم مَنْ يمشي عَلى رِجْلَيْن ، ومنهم مَنْ يمشي على أَرْبع ، يَخْلُقُ اللهُ ما يَشَاءُ ﴾ ، وقد وضع الكلامَ على قسمة أجناس الحيوان ، وعلى تصنيف ضروب الخلق ، ثم قصَّر عَن الشيء الذى وضع عليه كلامه ، فلم يذكر ما يطير وما يعوم ، ثم جعل ما يَنْسَاح مثلَ الحيات والدِّيدان مما يمشى ، والمشْيُ لا يكون إلاَّ برِجْل كما أن العضَّ لا يكون إلاَّ بفمٍ ، والرَّمْحَ لا يكون إلاَّ بحافر » [١].

ويأخذ الجاحظ فى إيراد الردّ ، وهو يتراوح بين القول بأنه سبحانه لم يضع كلامه « فى استقصاء أصناف القوائم » وبيْن القول بأن من الاستخدامات الواردة « ما يجوز على التشبيه والبدل » [٢] .

ومن السهل أن يتبين المتأملُ لطبيعة الإشكال المَقول به فى الآية وطبيعة الردّ المَسُوق من الجاحظ وجودَ نظرتيْن إلى اللغة ، **إحداهما** ــ وهى النظرة الكامنةُ خلفَ هذا الإشكال ــ ترى وجوب إنزال اللغة طبقا لأحوال العالم : كائناته ، وأنواعها ، وصفاتها ، وأفعالها ... إلخ [٣] . **والأخرى** : هى التى يحملُها دفَاعُ

---

(١) الحيوان : ٤ / ٢٧١ .

(٢) الحيوان : ٢٧٢/٤ ، ٢٧٣ .

(٣) كتاب (جابر بن حيان) لزكى نجيب محمود : ١٢٠ ، ١٢١ .

الجاحظ ـ ترى أن من غير اللازم مثلَ هذه المطابقة ، وأن اللغة ـ خاصةً فى مستواها الأدبى ـ لا تخضع لمثل تلك الصرامة والانضباط الذى ينادى به أصحابُ النظرة الأولى .

وتتمشّى حصيلة الحوار مع ذلك السؤال الذى طرحه فريق من الفلاسفة منذ وقت مبكّر ، وما يزال يتردد إلى اليوم ، وهو : « إلى أىّ مدى نستطيع أن نستدلَّ [على] طبيعة العالم الخارجى من طبيعة اللغة التى نتحدث بها عن ذلك العالم » ؟ ، وليس يعنينا من الإجابات العديدة التى أُجيبَ بها عن هذا السؤال سوى إجابة واحدة تتمشى مع ما كان يعتقد اللغويُّون العرب ، أو ما غلب عليهم من الاعتقاد ، وتلك هى القول بأن فى الإمكان فعلا أن نستدل [على] خصائص العالم من خصائص اللغة « فإن كان تركيبُ الجملة مثلا لا يكون إلا بتوافر جانبين هما : المسند إليه ـ من جهة ـ والمسند ـ من جهة أُخرى ـ فلا بد أن تكون أشياءُ العالم على هذا النحو من التأليف » (٣م).

ويعود النقاشُ فى هذه القضية إلى فلاسفة اليونان القدماء ، ونجد مثالا له عند أفلاطون فى محاورة (أقراطيلوس) حيث يثور السؤال عما إذا كانت الأسماء دالةً على مسمّياتها بطبيعتها ، أم أنها تكتسب قوتَها الدلاليةَ بحكم الاتّفاق . ومؤدَّى الشطر الأول من السؤال أنه لا مندوحةَ لنا عن اسم معين للشىء المعيَّن ، وأنَّ ذلك لا يكون إلاَّ بأن نُطلق على الشىء اسمَه الصحيحَ الطبيعىَّ الوحيد ، وإلاَّ كنا بمثابة من لا يسمِّيه إطلاقا ، أما الشطر الثانى فمؤداه أن العلاقةَ جزافيةٌ وأن الاختيارَ متروك لنا (٤).

وقد انتقلَ الحديثُ فى هذه القضية ـ ضمن ما انتقل من آثار اليونان ـ إلى

(٣م) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٤) راجع فى عرض المحاورة كتاب (جابر بن حيان) لزكى نجيب محمود ١٢٦ ، ١٢٧ .

محيط الفكر العربى ، وتأثر به وشارك فيه عددٌ من الفلاسفة العرب من بينهم الفارابى ، وجابر بن حيان الذى وقف إلى جانب الرأى الأول ، أعني الرأىَ القائل بإمكان التطابق بين اللّغة والعالم ، وبالتالى إمكان أن تُستَشَفَّ أحوالُ العالمِ من اللغة . يقول : « إن تركيبَ الكلام يلزم أن يكون مساويا لكل ما فى العالم من نباتٍ وحيوانٍ وحجر »(٥) . وهو رأى واضح ولكنه مجمَل ، ومن هنا تُساق تفاصيلُه فى مؤلفات جابر المختلفة ، وتبدأ هذه التفاصيل من أدقّ الأشياء .. فى العالم وفى اللغة : الحروف فى اللغة ـ من جهة ـ وطبائع الأشياء أو كيفيّاتها ـ من جهة أُخرى ، « يقول : (انظر إلى الحروف كيف وُضعت على الطبائع ، وإلى الطبائع كيف وضعت على الحروف) .. إنّ موجودات الطبيعة هى إما حيوانٌ وإما نباتٌ وإما حَجَر ، وهذه مركّبة كلها من العناصر الأوليّة الأربعة : النار والهواء والماء والأرض ، وكلّ عنصر من هذه العناصر يتألف من اتحاد اثنين من الكيفيات الأربع : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، فمن الحرارة واليبوسة معا تتكون النار ، ومن الحرارة والرطوبة معا يتكون الهواءُ .. فإذا عرفنا أىّ الحروف دال على هذه الكيفية أو تلك ، عرفنا بالتالى الحروف الدالة على العناصر الأربعة .. ويقسّم جابر الحروفَ الثمانيةَ والعشرين إلى مجموعات أربع ، يجعل كلّ مجموعة منها مقابلة لإحدى الكيفيّات الأربع»(٦) .

وقد سَمّى كتابه الذى يوازن فيه بين الحُروف والطبائع (كتاب التّصْريف) تشبُّها بما يُسميّه النحويّون تصريفا ، إذْ لا فرقَ فى حقيقة الأمر بين تصريف الكلمات وتصريف طبائع الأشياء .. يقول : إنه لما كان (الكلامُ كلُّه على الحروف ، ولا كلام إلاّ بتأليف الحروف لم يكنْ بدٌّ من أن يقعَ فى الطبائع مثل

---

(٥) كتاب (جابر بن حيان) ١٢٣ ، والنص من كتاب (الميزان) ـ مختارات كراوس .

(٦) الاقتباسات والعرض تعتمد على كتاب (التصريف) لجابر بن حيّان ، راجع كتاب زكى نجيب محمود السابق ١٣١ ـ ١٣٤ .

ذلك ، فحقيق أن يكون تصريفُ الطبائع كتصريف الحروف) ، ومن صور التماثل بينهما أن أيًا من الكيفيّات الأربع لا يمكن أن تقومَ الواحدةُ منها على حدة بمعزل عما عداها في تكوين أى عنصر من العناصر ، إذْ لابد في تكوين أحد العناصر من اجتماع أكثرَ من كيفية ، كامتزاج الحرارة باليُبوسة لتكون النار، وامتزاج البُرودة باليبوسة لتكونَ الأرض .. وهكذا ، وكذلك الحال في الحروف يستحيلُ أن يُنطَقَ بالحرف الواحد معزولا عما عداه(٦م) .

فكما أننا (لا نقدرُ أن نتكلمَ بحرفٍ واحد حتى نُضيفه إلى حرف آخر ، كذلك لا يمكننا وزْنُ طَبع واحد إلا بإضافته إلى طبع آخر ليُتبيَّن)(٧) ، (كما أن الشيءَ الواحدَ لا يكون على أقَلَّ من عنصرين [من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة] أو ثلاثة ، ولا يكون على واحد .. [فكذلك] قولنا كلمة .. مثل محمّد وجعفرَ وغير ذلك من الأسماء ، لا يكون إلاّ بتراكيبِ الحروف . وقد تكون كلمةٌ من حرفين وثلاثة وأكثر من ذلك وأقل ، إلاّ أن كلمة لا تكون من حرفٍ واحد .. لأنه لا تكون كلمةٌ أقلَّ من حرفين .. فقد وَجَبَ أن يكون تركيبُ الحروف كتركيبِ الطبائع في سائر الموجودات) . ويقول جابر أيضا: (كما أن النحويّين يعالجون تصريفَ الكلمات فيردُّونها إلى أحرُفها التى منها نشأت ، فكذلك للفلاسفة تصريفٌ خاصّ بهم) (٧م) .

هذه خطوةٌ واحدةٌ من خطوات الموازنة بين اللّغة وبين الطبيعة ، أقصد الموازنةَ بين البسائط الأولية في كل منهما .. الكيْفيَّات الأربع في الطبيعة ، والحروف المفردة في اللغة . تليها خطوةٌ أُخرى في المقابلة بين الكلمات

(٦م) انظر المرجع السابق .

(٧) الاقتباس من كتاب (الحاصل) راجع زكى نجيب محمود ١٣٤ .

(٧م) كتاب جابر بن حيان ، انظر زكى نجيب محمود الهامش رقم ٦ .

والكائنات ، ذلك أن المسافة بين العالَمين ـ رغم ما يبدو من بُعدها ـ قريبة ، فهناك أشياءُ فى عالم الطبيعة ، ثم تصوُّر لها ولعناصرها فى العقل ، ثم النطقُ تعبيرا عما قد تصوَّره العقل ، ثم كتابةُ هذا الذى نطقنا به .. فمسافة الخُلْف ليست بعيدة بين الشيء الخارجيّ فى طبيعته وبين الكلمة المنطوقة أو الكلمة المكتوبة الدالة على ذلك الشيء فى طبيعتها ، يقول جابر (إن الأشياءَ كلَّها تقال على أربعة أوجه : الأول منها أعيانُ الأمور وذواتُها وحقائقها كالحرارة فى ذاتها والبرودة فى ذاتها ، وإن كانا غير موجودين لنا . ثم تصوُّر ذلك بالعقل ... ثم النطق به ... وذلك بتقطيع الحروف ثم كتابتها)[8] . ويقول أيضا فى هذا المعنى نفسه : قالت الفلاسفة بأنّ الكتابةَ دالةٌ على ما فى اللّفظ المنطوق . واللفظ دال على ما فى الفكر ، والفكر دال على ماهيّة الأشياء »[9] .

ومن الطبيعى أن نجد هذه الأفكارُ ـ التى تحمل ، فى رأينا ، تأثيرات أرسطيّة ـ صداها فى غير بيئة الفلاسفة ، وقد حَظِيت بالنقاش فى كثير من البيئات ، وتحتَ تأثير أكثرَ من دافع . ويمكن القول إن من أصدائها على مستوى طبيعيّة العلاقة بين الصوت والمعنى ما نجده فى حديث ابن جنى فى (باب تَصَاقُب الألفاظ لتصاقُب المعانى) إذْ يقول : إن أكثرَ كلام العرب على هذا الباب ، ومنه « اقتراب الأصلين الثلاثيين نحو : (رِخْو) و (رِخْوَدّ) ، واقتراب الأصلين ثلاثيًا أحدُهما ورباعيا صاحبُه أو رباعيًا أحدُهما وخماسيًا صاحبه ، كـ : (دَمث) و (دمَثْر) و (سَبط) و(سبَطْر) » .. ثم يقول : إن من هذا الضرب ما فيه « تتقارَبُ الحروف لتقارُب المعانى، نحو (تَؤُزُّهُم) و (تهزُّهُم)

(٨) كتاب (التصريف) ، راجع كتاب (جابر بن حيان) لزكى نجيب محمود ١٣٦ .

(٩) جابر بن حيان لزكى نجيب محمود ١٣٧ .

فالهمزة أُختُ الهاء ، وتقارَبَ اللّفظان لتقارُب المعنيْين » إلا أن الهمزة أقوى من الهاء ، ومن هنا تُستعمل (تؤُزهم) في معنى الإزعاج بصورة أعظمَ من الهزّ . « ومنه (العَسْف) و (الأَسَفُ) ، والعين أُختُ الهمزة كما أن الأَسَفَ يَعْسِف النفسَ وينَالُ منها ، والهمْزة أقوى من العين ، كما أن أَسَفَ النفسِ أغلظُ من التردّد بالعَسْف . فقد ترى تصاقُبَ اللّفظين لتصاقُبِ المعنيين »[١٠] .

هذا الاعتقاد بالصلة بين الصّوت والمعنى يتجلّى تماما في حديثه عن (إمْسَاسِ الألفاظ أشباهَ المعانى) ويقول : إن الخليلَ وسيبويه قد نبَّها عليه ، وإن الجماعةَ قد تلقّفَتْه بالقَبول ، ثم ينقل ربط الخليل بين استطالة صوت الجُندب وبين التّضعيف فى لفظ الفعل الدّال على الصوت نحو (صَرَّ) ، ثم بين التقطيع فى صوت البازى وتسمية الفعل (صَرْصَرَ) ، وكذلك ما ذهب إليه سيبويه من الربْط بين صيغة (فَعَلان) وبين معنى الاضطراب والحركة .. ثم يقدّم مزيدا من الأمثلة فى محاولة للكشف عن أدْنى شُبْهة من علاقة طبيعية بين الصّوت والمدلول ، فيورد كلمات تشترك فى بعض الحروف وتختلفُ فى بعضها الآخر ، محاولا أن يعزوَ التغيُّر الجزئيّ فى دلالة الكلمات إلى الحروف المخالفة فمثلا (خَضَمَ) و (قَضَم) ، نجد الخَضْم للرَّطْب والقَضْم لليابس ، لأن القافَ أقوى من الخاء . وكذلك (القَدّ) طولا و (القَطّ) عرضا ، لأن الطاء أحصر للصوت وأسرَع قطعًا له من الدّال ، فجعلوا الطّاءَ المناجزةَ لقطْع العرض لقُربه وسرعته ، والدّالَ المماطلةَ لما طال من الأثر ، وهو قطْعه طولا ، كل ذلك « حذْوًا لمسْمُوع الأَصوات على محسوس الأَحداث » كما يقول[١١] .

---

(١٠) الخصائص ١٤٧/٢ ، ١٤٨ .

(١١) الخصائص ١٥٢/٢ ، ١٥٧ ، ١٥٨ .

أما عن الأصداء العامة للفكرة فمنها ما جاءَ في حديث عبد القاهر عن وجوب المحافظة على (العلاقة) في المجاز بحيث « يقع على وجهٍ لا يَعْرَى معه من ملاحظة الأصل » يقول : إن « معنى الملاحظة أن الاسمَ يقع لمَا تقول إنه مجازٌ فيه بسبب بينَه وبين الذى تجعلُه حقيقة فيه .. لأجل أنَّ الاعتبارات اللغويةَ تَتْبَعُ أحوال المخلوقين وعاداتهم وما يقتضيه ظاهرُ البِنْية وموضوعُ الجبلّة » (١٢).

هذا التصريحُ ذو الطابع التّعميمى يجد تفصيلاً سابقا لا بأس به فيما ذهب إليه الجاحظ من « أنَّ العالمَ بما فيه من الأجسام على ثلاثة أنحاء : متفق ومختلف ومتضادّ ، وكلّها في جملة القول جمادٌ ونَام . وكان حقيقةُ القول في الأجسام من هذه القسمة أن يُقال : نامٍ وغيرُ نام . ولو أنّ الحكماءَ وضعوا لكل ما ليس بنام اسماً ـ كما وضعوا للنامى اسما ـ لاتّبعنا أثرهم .. وما أكثرَ ما تكون دلالةُ قولهم (جَمادٌ) كدلالة قولهم (مَوات) ، وقد يفترقان في مواضعَ بعض الافتراق . وإذا أخرجت من العالم الأفلاكَ والبُروجَ والنجومَ والشمسَ والقمرَ وجدتَها غيرَ نامية ، ولم تجدهم يسمُّون شيئا منها بجماد ولا مواتٍ ، وليس لأنها تتحرك من تلقاء أنفسها لم تُسَمَّ مواتا ولا جمادا ، وناس يجعلونها مدبَّرة ، وناس غيرَ مدبَّرة ، ويجعلونها مسخَّرة وغيرَ مسخَّرة ، ويجعلونها أحياءً من الحيوان .. وإنما هذا منهم رأىٌ ، والأُم في هذا كلَّه على خلافهم ، ونحن في هذا الموضع إنما نعبِّر عن لغتنا ، وليس في لغتنا إلا ما ذكرنا.

ثم النامى على قسمَيْن : حيوان ونبات ، والحيوان على أربعة أقسام : شىءٌ يمشى . وشىءٌ يطير وشىءٌ يسبح وشىءٌ يَنْسَاحُ .. والنوعُ الذى يمشى على

(١٢) أسرار البلاغة ٣٦٥ .

أربعة أقسام : ناسٌ وبهائم ، وسباع وحشرات . على أن الحشرات راجعةٌ فى المعنى إلى مشاكلة طباع البهائم والسّباع ، إلا أننا فى هذا كله نتّبع الأسماءَ القائمةَ المعروفة ، والبائنات بأنفسها ، والمتميّزات عند سامعيها من أهل هذه اللغة وأصحاب هذا اللسان . وإنما نُفرد ما أفردُوا ونجمع ما جمعوا »[13] .

ومن الواضح أن الجاحظ يكاد يدَع جانبا حقيقةَ الكائنات وطبائعها ليحصر همّه فى الصورة التى ترسمُها اللغة من خلال استعمالات متحدّثيها ، ورغم التلميح إلى احتمال مجافاة هذه الصورة للواقع الفعلى ، فإنه صريحٌ فى القول بنزول اللغة وفقا لتصوّرات أصحابها عن العالم ، وهذا يعنى أن مراعاةَ هذه التصورات أمرٌ واردٌ عند استعمال اللغة أو البحث فيها .

ومن المجالات التى يتضح فيها الاعتقاد بمجيء اللغة طبقا لأحوال العالم : النقاشُ الذى أدارُوه حول ما إذا كانت الألفاظُ موضوعةً بإزاء المعانى الخارجيّة أو بإزاء الصّور الذهنيّة ، ورغم ذهاب فخر الدين الرازى وأتباعه إلى أن اللفظ موضوعٌ بإزاء الصورة الذهنية ـ أى الصورة التى تصوّرها الواضعُ فى ذهنه عند إرادة الوضع ـ وليس بإزاء الماهيّة الخارجية ، فإن هذا الرأىَ لم يكن ـ فيما ذهبوا ـ هو الرأى المختار ، إذ فُضّل عليه ، واختير ، رأىُ أبى إسحاق الشيرازى فى أن الألفاظ موضوعةٌ بإزاء الماهيّات الخارجية . ومن ناحية أُخرى أجابَ صاحبُ (التحصيل) على القول بدوران اللفظ عند الوضْع مع المعانى الذهنية ، وعلّله بالاعتقاد بأنها فى الخارج كذلك ، وليس لمجرّد اختلافها فى الذهن[14] .

وعلى ذلك فليس مما يُخلُّ بهذا المبدأ هجومُهم على عبّاد بن سليمان

---

(١٣) الحيوان ١ / ٢٦ ، ٢٧ .

(١٤) المزهر ٤٢/١ ، وراجع التركيب اللغوى للأدب للطفى عبد البديع ٣٩ ، ٤٠ .

الصَّيْمَرى فى القول بالمناسبة الطبيعيّة بين اللّفظ والمدلول ، لأن ما يعنينا هو الاعتقاد ، أو القولُ ، بمجيء اللغة وفقا لأحوال العالم ، بصرف النظر عن الطريقة التى تمّ بها الوضع ، وعن مصدر العلاقة بين الدّال والمدلول وهو موضع هجومهم على عبّاد(١٥) .

ومن السهل أن نجد صدى هذا القول فى ذلك الحوار القديم حول ما إذا كان الاسمُ هو المسَمَّى ، أو هو ـ أى الاسم ـ مجردُ علامةٍ وسِمَةَ على المُسمى . ويبدو أن النظرةَ الأُولى أقدم ، وأنها تعودُ إلى مرحلة كان فيها الاسمُ «يعتبر جُزأ لا يتجزّأ من الأشياء ، وليس فقط علامةً قد توضع عليها .. فلم تكن العلامةُ تُميَّزُ عن الشيء » ، ومن هنا كان يُنظر إلى معرفة الإنسان للأشياء بأسمائها على أنها إمساكٌ للأشياءِ فى قبضته ، وإلى تعلّم المفردات على أنه علامةُ القوة (١٦) .

وحول هذه النقطة ثار الجدلُ بين علماء العرب ، فقال سيبويه : الاسم غيرُ المسمَّى ، وقال أبو عبيدةَ : الاسم هو المسمَّى ، وقال أبو العبّاس فى قوله تعالى : ﴿ فسبِّحْ اسمَ ربِّكَ العَظيم ﴾ : الاسم ها هنا صلة وزيادة ، بدليل أن النبىَّ ﷺ كان يقول فى ركوعه : (سبحانَ ربِّىَ العَظيم) فحذَفَ الاسمَ ، قال : وعلى هذا قول من زعم أن الاسمَ هو المسمى ، ومَنْ قال إنه غيره لم يجعلْه صلة(١٧) .

وزاد البعضُ إلى القول بأنّ الاسمَ هو المسمّى القولَ بأن معرفةَ الاسم كفيلة

---

(١٥) راجع فى مذهب عباد : المزهر ٤٧/١ .

(١٦) اللغة لفندريس ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(١٧) راجع : الزينة فى المصطلحات الإسلامية ١١٠/١ ، لسان العرب : (سما) ، وراجع تفسير القرطبى ١٨١/١ ، ١٨٢ .

بتمكيننا لا من معرفة الشيء المسمّى فحسب ، وإنما من معرفة خصائصه أيضا، وما يمتاز به عن سواه . وهذا ما نجده فى نَصَّيْن من كتابى (الزينة) لأبى حاتم الرازى (ت ٣٢٢) ، و (المخصّص) لابن سيده .

وينقل أبو حاتم عن الترمذىّ قولَه إنه « ليس شىءٌ إلا وقد وَسَمه الله باسم يدل على ما فيه من الجوْهر ، فاحتوت الأسماءُ على جميع العلم بالأشياء ، فعلّمها الله آدمَ صلوات الله عليه ، وأبرز فضيلتَه فى العلم على الملائكة . ثم قال للملائكة : ﴿ أنبئُونى بأَسْماء هؤلاء إنْ كنتُم صادقين . قَالُوا سُبْحانَكَ لا علمَ لنَا إلاّ ما علّمتَنا إنك أنت العَليم الحَكيم . قال يَا آدمُ أنبِئْهُم بأَسْمائِهِمْ ﴾ فلمّا أنبأَهم بأسمائهم أبانَ فضله فى العلم عليهم ... فقوله ﴿ وعلّم آدمَ الأَسماءَ كلّها ﴾ أى أعطاهُ سمةَ كلّ شيء ليستدلّ على مكنُون كلّ شىء وجوهريّته ، فاحتوتْ الأسماءُ على جميع الأشياء فعلّمها آدمَ عليه السلام » .

ويقول أبو حاتم أيضًا: « إنّ الله عزّ وجل لما أظهر فضيلةَ أبينا آدم عليه السلام علّمه الأسماءَ كلها ﴿ ثم عَرَضَهُم عَلَى الملائكة فقال : أنبئُونى بأسماء هؤلاء إنْ كُنْتُمْ صادقين ، قالُوا سُبْحانكَ لا علمَ لنا إلاّ ما علّمْتنا ... قالَ يَا آدمُ أَنبِئْهُمْ بأَسْمائِهِمْ فلمَّا أنبأَهُم بأَسْمائِهِمْ قال : أَلَم أَقل لكُم إنىَ أَعلم غيبَ السموات والأَرض وأَعلمُ ما تُبدُونَ وما كنْتُم تكتُمون ﴾ [البقرة ـ ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣] فأَبرَز فضيلتَه لعلْمه بالأسماء ثم أمرهم بالسجود له »[١٨] .

يقول مصطفى مندور : « كأَن معرفة آدم للأَسماء هى سُلَّمُهُ الذى يرقَى به إلى تلك المنزلة الخاصّة . والرازى يرى أَن تعليم آدم الأَسماءَ كان الطريقَ إلى معرفة الصِّفات أو إدراكها[١٩] » ، وهذا ما تكشف عنه بقيةُ حديث أبى حاتم:

---

(١٨) الزينة فى المصطلحات الإسلامية العربية، صفحات : ١٠٩ ، ٧٨ ، ٧٩ على الترتيب.

(١٩) اللغة بين العقل والمغامرة لمصطفى مندور : ٣٢ ، ٣٣ .

« وإنما صارَ الفضلُ فى معرفة أسماء الأشياء ، لأن كلّ شيءٍ يُعرف باسمه ، ويُستدل عليه بصفته ، والصفةُ تقوم مقام الاسم ، وتكونُ خلفا منه [والدليل أن] الله عز وجل يُعرف بأسمائه ويُنعت بصفاته ، ولا دَرَك للمخلوقين إلى غير ذلك ، وصفاتُه أسماؤه »(١٩م) .

ويقول صاحب (المخصّص) : « إن الله عز وجل لما كرَّم هذا النوعَ الموسومَ بالإنسان . وشرَّفه بما آتاه من فضيلة النُّطق على سائر أصناف الحيوان ، وجعل له رسما يميِّزه ، وفصلا يبيِّنُه على جميع الأنواع فيحُوزه ، أحوجَه إلى الكشْف عما يُتَصور فى النفوس من المعانى القائمة فيها ، المدرَكة بالفكرة ، ففتَّق الألسنةَ بضروب من اللفظ المحسوس ، ليكونَ رسما لما تُصُوِّر وهَجَس من ذلك فى النفوس . فعلمْنا بذلك أن اللغةَ اضطراريّة ، وإن كانت موضوعاتُ ألفاظها اختياريةً . فإن الواضعَ الأول .. لو قلب هذه التسميةَ فسمى الجزءَ كُلاً والكلَّ جزءًا والبياض سوادا والسوادَ بياضا لم يُخل بموضوع ، ولا أوحش أسماعَنا من مسموع . ونحن مع ذلك لا نجد بدّاً من تسمية جميع الأشياء لتحتَازَ بأسمائها ، وينمازَ بعضُها من بعض بأجراسها وأصدائها ، كما تباينت أوّلَ وهلة بطباعها ، وتخالفَتْ قبل ذلك بصورها وأوضاعها »(٢٠) .

ويهمنا أن نركز الضوءَ على الجزء الأخير من حديث ابن سيده ، وأنه لا بد من تسمية جميع الأشياء لتحتاز بأسمائها ، ويتباينَ بعضها من بعض (كما تباينت .... بطباعها ، وتخالفت قبل ذلك بصورها ، وأوضعها) . فإطلاق الأسماء ضروريٌ لمعرفة الأشياء ، ولكن الأهمَّ أن هذا الإطلاقَ يجيء وفقا لأوضاعَ المسمَّيات فى العالم .

(١٩م) راجع الهامش رقم (١٨) .

(٢٠) المخصص ٢/١ ، ٣ من مقدمة المؤلف . وراجع : اللغة بين العقل والمغامرة ٢٨ .

والواقع أنه إذا كانت النظرةُ القائلةُ بأن الاسمَ هو المسمَّى تعود فى جذورها إلى النظرة السِّحرية القديمة فى العلاقة بين الكلمات والأشياء ، وهى بذلك تختلف عن النظرة المقابلة التى ترى فى الاسم مجردَ علامة وسمةٍ على المسمَّى تميِّزه ، ويمكن ــ فى نفس الوقت ــ أن تنتقل عنه بالاصطلاح [٢١] ، فإنها لا تختلف معها فى إقرار النتيجة التى نريد الوصولَ إليها ، وهى تصوُّر نزول اللغة على أحوال العالم ، ذلك أنَّ النظرة الأخيرة لا تغفُل عن الاعتراف بمجىء مواضعات اللغة وألفاظها بإزاء ما كانت الدواعى شديدة إلى التعبير عنه من أفراد الكائنات [٢٢] . ومن ناحية أُخرى لا نعتقد أن مما يُخل بهذه النظرة ما يقال من أخذ الإسلاميين بالمذهب الرُّواقى الاسمى فى أن الماهيةَ ليست بشىءٍ على الإطلاق وأنَّ الكُلِّيَّ لا وجود له فى الخارج ، وأن الكليات ليستْ سوى أسماءٍ تُستخدم فى التخاطب فحسْب[٢٣] ، إذ يبقى ــ بعد الاعتراف جَدَلاً بصحة هذا الرأى وعمومه ــ ما يضمن اطِّراد نفس النظرة ، وهو الاعترافُ بنزول مفردات اللغة بإزاء المفردات الجزئية الموجودة بالفعل فى العالم ، بل وبإزاء ما تُصُوِّر على أنه كلياتٌ يحتويها ــ بشكل ما ــ هذا العالمُ .

وإذا كان الأمر كذلك فإن بلوغَ اللغة حدَّ كمالها المنطقى يقتضى ــ فيما يقول جابرُ بن حيّان ــ أن تجىءَ مطابقةً تماما لأحوال العالم ، فتجىءَ أحرفُ الكلمات ــ كما مرَّ بنا ــ مقابلةً لطبائع الأشياء ، وتجىءَ المفردات مقابلةً تمام المقابلة لما فى الطبيعة من هذه الأشياء بما لها من صفات وما بينها من علاقات

---

(٢١) راجع الأغانى ٢١١/٦ ، ونهاية السول ٢٣/٢ ــ ٢٥ .

(٢٢) راجع المحصول : ١٢٠/١ ، ١٢١ .

(٢٣) راجع : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للنشار ٣٧ ، ٣٨ ، ومدخل إلى المنطق الصورى لمحمد مهران : ٧٤ ، ٧٥ .

بحيث لا تدل الكلمةُ الواحدةُ إلاَّ على مقابل طبيعى واحد ، كما أنه لا يقابلُ الشيءَ الواحدَ فى الطبيعة إلاَّ كلمةٌ واحدة فى اللغة . كذلك يقتضى هذا الكمالُ أن تحملَ اللغةُ خبرًا لأنه ـ كما يقول ـ « هو الذى يحتمل الصدقَ والكذب وفيه تُدفنُ العجائب من الكلام ، من المُحال والحق »[٢٤] .

وهنا تلتقى الفلسفةُ بالمنطق فى توجيه البحث اللغوى ـ نظريا ـ فى اتجاه الموازنة ـ أو التوازى ـ بين مواضعات اللغة وبين واقع الكوْن وأفراد الكائنات فيه . وتُعزَى صلةُ المنطق ـ أو اتصاله ـ باللغة إلى قيام أرسطو ومن تابَعه بصياغة قضاياه ومسائله على نهج لغوىّ ، اعتقادًا منهم أن أساليبَ اللغة ليست إلاَّ وسيلة للتعبير عما يدور فى الأذهان[٢٥] .

لذلك لم يفتْهم أن يضعوا الحدودَ التى تفرق بين ما هو فكر وما ليس بفكر ، حين ذهبوا إلى « أن وحدة الفكر هى (القضيّة) ، وهى ما يجوز أن يُقضى فيها بحكم عليها ، إما بأنها صادقةٌ وإما بأنها كاذبة . وبطبيعة الحال لا يكون الصدق أو الكذب ذا معنى مفهوم إلا إذا وُصفَ به نبأٌ يقرر به صاحبُه تقريرًا ما عن شيء ما »[٢٦] ، أى أن أَساس الحكم بالصدق والكذب هو

---

(٢٤) راجع كتاب (جابر بن حيان) لزكى نجيب محمود ١٣٩ والنص من كتاب (إخراج ما فى القوة إلى الفعل) لجابر بن حيان .

(٢٥) راجع (من أسرار اللغة) لإبراهيم أنيس ١١٦ ، ١١٧ . وتبدو الصلة بين اللغة والمنطق ذات طابع عضوى من علاقة الاشتقاق بين اسم المنطق فى الإنجليزية Logic وبين الكلمة اليونانية التى أخذ منها وهى Logos بمعنى العقل أو الكلمة ، وهى صلة شبيهة بالصلة بين بعض معانى كلمة المنطق فى العربية . راجع : مدخل إلى المنطق الصورى ١٣ .

(٢٦) كتاب (جابر بن حيان) لزكى نجيب محمود ١٣٩ . وراجع فى تعريف الخبر عند العرب تعريفًا آخذًا بهذا المفهوم : نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ٣٧ ، وفى أن الخبر هو الأصل فى التركيب : مفتاح العلوم : ٦٧ .

القياس إلى الواقع ، أو ـ على الأقل ـ قبولُ الخضوع ـ من حيث المبدأ ـ لهذا القياس ، وهو ما يقتضى إطلاقَ الحديث على أُمور مما يدخل فى نطاق معلومات الإنسان عن عالمه .

ويهمنا قبل الاسترسال فى تأكيد هذه الصلة بين المنطق من جهة والبحث النحوى واللغوى من جهة أُخرى أن نؤكد ـ وبغير حساسية ـ تلك الآراءَ التى ترى دخول المنطق الأرسطى إلى ساحة الفكر العربى منذ فترة مبكرة ، وأنه قد عمل عملَه فى توجيه منهج البحث فى كثير من فروع الكلام والفقه ، والنحو واللّغة أيضا [٢٧] . وأن تأثيرَه ، والأخذَ به فى المجال الأخير قد بدأ بالمدرسة الأكبر والأشهر فى تاريخ الدرس اللغوىّ عند العرب ـ مدرسة البصرة ـ تلك التى عُرف أصحابها بأنهم (أهل المنطق)[٢٨] . ومن هنا نرى أنه لا مجال للقول بابتعاد هذا المنطق عن مراحل التكوين والنضج فى بناء النحو العربى ، ذلك أن أصحاب هذا القول يَقصُرون نظرتهم على الصلة المباشرة ، التى يدَّعون بافتقادها فى تلك المراحل[٢٩]، وهى دعوى إن صحت فإنها تنتقض ـ من واقع كلامهم ـ بما يسلِّمون به من تأثر البحث فى النّحو بالبحث الفقهى ، وأن

---

(٢٧) راجع فى ذلك : منطق أرسطو والنحو العربى ـ مجلة مجمع اللغة العربية الجزء السابع ١٩٥٣ صـ٣٤٠ ـ ٣٤٢ ، الاجتهاد فى النحو العربى لأمين الخولى ـ مناهج تجديد ـ ٧٢ ، المدارس النحوية لشوقى ضيف ٢٠ ، اللغة بين المعيارية والوصفية ٤٢ ، مدخل إلى المنطق الصورى ١٠ ، ١١ .

(٢٨) راجع : (منطق أرسطو والنحو العربى) ـ المصدر السابق ٣٤١ ، القرآن الكريم وأثره فى الدراسات النحوية ٩١ .

(٢٩) من أصحاب هذا الاتجاه محمد خير الحلوانى فى رسالته عن الاحتجاج فى النحو العربى .

أبحاثَ الفقهاءِ لم تكن بمعزل عن متناول النحاة واللغويين [٣٠] ، وبالتالى فإن التسليم ـ جدلا ـ بانعدام الأثر المباشر على النحو الذى يراه أصحاب هذا الرأى لا يمنع من تسرب الأثر المنطقى ـ بطريق غير مباشر ـ عبْرَ أبحاث الكلام والفقه ، تلك التى لم يكن يُعوزها التشبُّع بالتأثير المنطقى[٣١].

ويذكر إبراهيم مدكور أن أرسطو قد « عرض بإسهاب لنظرية الإسناد فى كتابى (المَقولات) و (العبارة) » [٣٢] ، وأنه تعرض لتقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وأداة ، وأنه تحدثّ عن تقسيماتٍ كالتذكير والتأنيث والإفراد والجمع ... إلخ ، وقد دخلت هذه التقسيماتُ إلى تيار البحث اللغوىّ عند العرب ، كما دخل إليه أيضا ما عُرف بـ (المقولات المنطقية العشر) وهى : الجَوْهر والكمّ والكّيف والزمان والمكان والإضافة والوضع والمِلْك والفاعلية والقابلية .

ودقّق بعضُ الباحثين فى رَصْد الآثار التى جاءَ بها المنطقُ الأرسطى إلى محيط التأليف فى اللغة والنحو ، ولاحظ أن هذا الأثر « يبدو من جانبين اثنين : أولهما جانب المقولات وتطبيقها فى التفكير النحوى العام ، وثانيهما : الأقيسة والتعليلات فى المسائل النحويّة الخاصة » . وبوسع المتأمل أن يتبين أن المقولاتِ المشارَ إليها هى عُليا الأجناس ، وأن الأجناس فيما عداها أخصّ منها وتندرج تحتها ، ولا يعلو على هذه المقولات جنس واحد منها .. « ثم هى كذلك

---

(٣٠) يعترف الحلوانى باتساع الأثر الفقهى على الدرس النحوى منذ بداياته ، ويرجع بذلك إلى عصر الخليل وسيبويه على الأقل . راجع : (الاحتجاج) ٣٤١ ـ ٣٤٥ وهو يستطرد فى تتبع هذا الأثر إلى السيوطى وصنيعه فى التأليف فى النحو على مناهج الفقهاء .

(٣١) راجع : منطق أرسطو والنحو العربى ـ المصدر السابق ٣٤٣ ، ٣٤٤ .

(٣٢) المرجع السابق : ٣٤٠ .

أسس تفهُّم الأشياء ... فللشيء جوهرٌ وكمٌّ وكيفٌ ، وهو فى زمان ومكان ، ثم هو يُفهم بالإضافة إلى شيء آخر ، ويدرَكُ فى وضْع معين ، وقد يكون مالكا أو مملوكا وفاعلا أو قابلا » . ويضيف تمّام حسان : أن النحاةَ نظروا إلى اللغة «نظرتَهم إلى الأشياء والمحسوسات ، فجعلوا للكلمة جوهرا كما جعلوه للمادة ، ورأوا أن جوهر الكلمة لا يتغير بإعلال ولا إبدال ، ولم يُعنَ النحاة بجوهر الكلمة فحسب ، بل انساقوا إلى التفكير فى جوهر الجملة ، فاخترعوا فكرة تقدير ما غاب من هذا الجوهر » .

وأما مقولة الكم فيتضح الأخذ بها وتطبيقها فى مجال النحو من إصرار النحاة « على خلْق وحداتٍ طولية فى دراسة الأصواتِ العربية » . فالصلة وثيقة « بين مقولة الكمّ وبين التفكير فى كميّة الحروف كما فهمها النحاة والقراءُ القدماءُ .. ويتضح تطبيق مقولة الكيف من نسبة كيفيّات استعدادية لبعض الأفعال الثلاثية ولبعض الأسماء ، وفى تسمية بعض الحروف » كما طبقت مقولة الزمان على دراسة اللغة . دون تفريق بين الزمان الفلسفى والزمن النحوى وهو ما يتّضح فى تقسيمات الفعل المختلفة .

ويبدو التفكيرُ فى مقولة المكان مسؤولا ـ بالتضامن مع مقولة الكيف ـ عن تقدير الحركات على أواخر الكلمات .. أما مقولة الإضافة فقد فهم النحاةُ العرب كلَّ فعل بالإضافة إلى فاعله .. فإذا لم يكن للفعل فاعلٌ مذكورٌ فى الجملة فلا أقلَّ من أن يقدِّره النحاةُ ليكون تفكيرُهم متمشيا مع منطق المقولات .. كما يبدُو أثرُ مقولة الوضع فى جعلهم للجملة وضعا إعرابيّا معينا برغم عدم إمكان ظهور حركة إعرابية عليها .. وكذلك يظهر الأخذ بمقولة الملْك فى التقليل من أهمية الحركات فى الدراسات العربية حيث المحل الأول والاهتمام

الأول للحرف الصحيح الذى تجىءُ الحركات وصفا وملكا له[٣٣].

ويمكن القول إنَّ هذه مجرد وجوه من استغلال النظام الذى تمثّله مجموعةُ المقولات بالتطبيق على بعض جوانب الفكر النحوى واللغوى ، ويبقى فى رأينا الجانبُ الأهم من استغلال هذه المقولات مما يشير إلى قياسهم اللغةَ على أحوال العالم ، فهذه المقولات ذاتُها إنما تشير إلى صفات أو أحوال - أو أعراض - يكون عليها الكائن ، وقد سبق القولُ بأنها تعنى أن الشيءَ له جوْهر وكمّ وكيف ، وأنه فى زمان ومكان ، ثم هو بالإضافة إلى شيء آخر ، ويُدرك فى وضع معين ... إلخ ، وهذا ما يدفع بنا إلى القول بأن مباحث لغويةً ونحويةً كالعدد ، والحال ، وظرف الزّمان ، وظرف المكان ، وفكرة الرتبة فى التقديم والتأخير لا تنفصل - فى رأينا - عن مقولات الكمّ والكيف والزّمان والمكان ، والوضع أيضا . ويعزز هذا إطلاقُ البعض على مقولتى الزمان والمكان : (المتَى) و (الأيْن) ، وتعريفهم لـ (المتى) بأنه حصول الشيء فى الزمان ، ولـ (الأيْن) بأنه حصوله فى المكان ، وللوضع بأنه هيئةٌ تعرض للشيء باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى بعض . أما الإضافة فيقولون : إنها النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أُخرى كالأُبوة والبنوة ومالكية زيد لكذا ومملوكية كذا لزيد .. [٣٤].

وقد يزيد هذه النقطةَ إيضاحا ما ذهب إليه ابنُ وهْب صاحب (البرهان) من أن « الأشياءَ التى يقع بها الوصفُ تسعةٌ ، وهى أعراض كلّها ، فمنها الحال كقولنا (زيد ظريف) ومنها العدد كقولنا (المال درهمان) ، ومنها

(٣٣) راجع : مناهج البحث فى اللغة - تمام حسان ١٧ - ٢٢ ويلاحظ أننا تدخلنا فى تكييف النصوص للاقتباس ، بالتصرف - أحياناً - فى عبارة النص الأصلى وأبقينا ما لم نتصرف فيه بين قوسين .

(٣٤) راجع حاشية الدسوقى على السعد - شروح التلخيص ١١٨/١ .

المكان كقولنا (زيد خلفَك) ، ومنها الزمان كقولنا (جاءَنى زيد أمس) ، ومنها الإضافة كقولنا (هذا ابنُ زيْد) ، ومنها القُنْية كقولنا (هذا مالُكَ وغلامُك) ، ومنها النِّصبة كقولنا (زيد مضطجع وقاعد) ، ومنها الفاعل كقولنا (يضرب زيد) ، ومنها المنفعل كقولنا (زيد مضروب) ، لا يكون وصف بغير هذه التسعة»(٣٥) .

وهو أكثرُ وضوحا في ترجمة المقولات إلى أبواب نحوية من جهة ، وفي قطعه بأنّ هذه الأبوابَ تغطى كلّ الحالات التى يمكن أن تكون عليها الكائنات من جهة أُخرى .

ومن الطريف أن نجد فى كلام أبى سُليمان المنطقى ـ ممّا أَورد أبو حيان فى مقابساته ـ مقارنةً بين ظرْفى الزمان والمكان ، تشير إلى قياسهم لهذه المقولات اللغوية على أحوال العالم الطبيعىّ . فـ « الظرف الزمانُّى أَلطف من ظرف المكان ، والمكانىُّ أَكثَفُ من ظرف الزمان . وكأَن المكان من قبيل الحسِّ والزمانَ من قبيل النفْس ، وكأَن الزمانَ من حدِّ المحيط والمكان من حدّ المركز ، فوجب لهذا أن يكون تصرُّفُ الألطف أكثرَ من تصرّف الأكثف ، وبحسَب تصرفه تكونُ أَسماءُ أَحواله فى تصرّفه أكثر ... ومما يشهد أن الزمانَ أَلطف أَنك تقول : زمانٌ حاضر وزمان ماضٍ وزمان مستقبل .. » (٣٦) .

وواضح من كلام أَبى سليمان كيف تُتَصوَّر مفرداتُ اللغة جاريةً على حالات الكون وظواهره ، وكيف تُعلَّل بعض مجريات البحث فى الأَلفاظ وتصرفها بعللٍ طبيعية مما يُظن متابعةُ اللفظ لقوانينه ، وهو ما يقودنا إلى التعريج

(٣٥) البرهان فى وجوه البيان ٨٣ .
(٣٦) المقابسات ١٧٣ .

مرة أُخرى على كلام المحدثين فى الموضوع ، إذ يذهب تمام حسان إلى أن المقولتيْن الأخيرتين من المقولات العشر ـ وهما الفاعلية والقابلية ـ مسئولتان إلى حد كبير عن أهم أساس من أُسس النحو العربى ، وهو نظرية العامل « فإذا كان الشيءُ إما فاعلا وإما قابلا فلماذا لا تكون الكلمات كذلك ؟ ولماذا لا يكون بعضُ الكلمات عاملا فى بعضها الآخر ؟ حتى المعانى جوّز النحاة لها أن تعمل الرفع ..»[٣٧] .

وهو اعتراف صريح بتطبيق قوانين العالَم الطبيعى وتحكيمها فى فكرة العامل النّحْوى أو ـ بعبارة أدق ـ استنباط فكرة العامل النحوى منها ، ونضيف أنهم أخذوا بنفس المبدأ فى كثير من وجوه التعليل التى ذهبوا إليها ، مما يتعلق بتبرير الآثار الإعرابية التى عَزَوْها إلى فكرة العامل ، إذ راحوا يقيسون حالاته المختلفة ـ فى ظهوره وحذفه وعمله بشكل مباشر أو غير مباشر ـ على مُثُلٍ وسُنَنٍ مستمدّة من أعراف العلاقة بين مفردات الخَلْق فى العالم .

من ذلك حديث سيبويه عن قولهم (زيدٌ لقيتُ أخاه) ـ برفع زيد ـ يقول: « وإن شئتَ نصبتَ ، لأنه إذا وقع على شيء من سببه فكأنه قد وقع به، والدليلُ على ذلك أن الرجل يقول : (أهنتَ زيداً بإهانتكَ أخاه ، وأكرمته بإكرامك أخاه) ، وهذا النحو فى الكلام كثير » [٣٨] ، ويعقد ابنُ جنى مقارنةً بين مسلك العرب فى (استعمال ما رفضتْه .... لاستغنائها بغيره) وبين (اجتماع الضدّين على المحلّ الواحد) ... « وذلك أنهما إذا كانا يَعْتَقِبَان فى اللغة على الاستعمال جريا مجرى الضدّيْن اللذيْن يتناوبان المحلَّ الواحد . فكما لا يجوز اجتماعُهما عليه ، فكذلك لا ينبغى أن يستعمل هذان ، وأن يُكتفى

(٣٧) مناهج البحث فى اللغة ٢٣ .

(٣٨) الكتاب ٨٣/١ .

بأحدهما عن صاحبه ، كما يحتمل المحلُّ الواحد الضدَّ الواحد دون مراسله . ونظيرُ ذلك .. ما يعتقدونه فى مضادَّه الفناء للأَجسام ، فتضادّهما إنما هو على الوجود لا على المحل ، أَلا ترى أَن الجوهر لا يحل الجوهر بل يتضمَّنُه فى حال التضاد الوجودُ لا المحل . فاللغة فى هذه القضية كالوجود ، واللفظان المقام أَحدهما مقام صاحبه كالجوهر وفنائه ، فهما يتعاقبان على الوجودِ لا على المحلّ ، كذلك الكلمتان تتَعاقبان على اللغة والاستعمال »(٣٩) .

ونراه يتحدّث عن بعض الظواهر التى لا تطَّرد مع القاعدة لعلةٍ ما ، وتظل كذلك على عدم اطّرادها ـ رغم زوال العلة . [نحو (ميثاق) يُجمع على (مواثيق) و (مَياثق) ، فعلَّة مجيء (ميثاق) ـ بالياءِ ـ كسر الميم قبلها . ومجيءُ مواثيق ـ بالواو ـ لزوال علة كسر الميم ، على حين يبقى الجمع (مَيَاثق) ـ بالياء ـ تطبيقا وشاهدا على القاعدة التى يشرحها فى بقاء الحكم رغم زوال العلة] فهو يقيس ذلك على بعض ظواهر الطبيعة نحو : « العُود تقطعهُ من شجرته غضًّا رطيبا فيقيمُ على ذلك زمانا ، ثم يعرض له فيما بعد من الجُفوف واليُبْس ما يعرض لما هذه سبيلُه ، فإذا استقر على ذلك ... لم يُغن عنه فيما بعد أن تُعيدَه إلى قعر البحر ، فيقيم فيه مائة عام ... فهذه حال إقرار الحكم مع زوال العلة»(٤٠) .

ومن الطريف أن يعقد ابنُ جنى بابا مخصوصا (فى مشابهة معانى الإعراب معانى الشعر) ، وهو فى الحقيقة تشبيهٌ لمعانى الإعراب ببعض ظواهر الطبيعة وسُنن الخلق فى تعاملهم ، فمثلا : (لا) النافية للنكرة تُبنى معها

(٣٩) الخصائص ٣٩٦/١ ، ٣٩٧ .

(٤٠) الخصائص ١٦٠/٣ ، ١٦١ والاحتجاج للحلوانى ٣٦٦ .

«فتصير كجزءٍ من الاسم ، فيشبَّهُ تلازُمهما وعدمُ مفارقة إحداهما صاحبتَها بفرس زَفَرَ فلزمتْه تلك الزفرةُ فصيغَ عليها لا يفارقها ، كما أن الاسم بُنِيَ مع (لا) حتى خُلطَ بها لا تفارقه ولا يفارقها » [٤١]. أما حديثهم فى الإعراب على الجوار فى نحو (هذا حجْر ضَبٍّ خَرِبٍ) فإنه يقاس إلى المتعارف فى الجوار بين الناس، وإلى نحو قول الشاعر :

قد* يُؤْخَذُ الجَارُ بجُرْمِ الجَارِ* [٤٢]

وأما إعمالُ الفعلِ الثانى فى نحو (ضربتُ وضرَبنى زيدٌ) ـ نظرًا لأنه العاملُ الأقرب ، فنظيره قولُ الشاعر فى تعلُّق النفس بالقريب الباقى :

بَلَى إنَّها تعْفُو الكُلُوم وإنما نُوكَّلُ بالأدْنَى وإنْ جَلَّ ما يَمْضِى

وأما إعمال الفعلِ الأول فقد جاء فى معناه قولُ الشاعر :

نَقِّلْ فؤادَكَ حيثُ شئتَ من الهوَى ما الحبُّ إلا للحبيب الأولِ[٤٣]

ويقيسُ ابنُ الأنبارى عملَ الابتداء الرفعَ فى الخَبَر ـ عند وجود المبتدأ ـ على عمل النار تسخينَ الماء عن وجود القدر والحطب ، « فالابتداءُ يعمل فى الخَبر عند وجود المبتدأ ، لا به ، كما أن النار تسخِّن الماءَ بواسطة القدر والحَطَب ، فالتسخينُ إنما حصلَ عند وجودهما لا بهما ، لأن التسخين إنما حصل بالنار وحدها ، فكذلك ها هنا : الابتداءُ وحدَه هو العامل فى الخبر عند وجود المبتدأ ، إلا أنه عامل معه » [٤٤].

وواضح مما قدمنا كيف تُقاس اللغةُ على أحوال العالم وسُنن الكون وحركة

(٤١) الخصائص : ١٦٨/٢ .
(٤٢) الخصائص : ١٧١/٢ .
(٤٣) الخصائص : ١٧٠/٢ ، ١٧١ .
(٤٤) الإنصاف فى مسائل الخلاف : ٣١/١ ، ٣٢ .

الكائنات فيه ، طباعها ومواقفها وأفعالها . وإذا كان ذلك كله مما يخضع لقانون مطّرد فإن إخضاع اللغة وقياسَها على هذا القانون يعنى ـ ببساطة ـ القولَ فيها بالاطّراد والمثاليّة فى جميع جوانبها مما يتعلق بثبات الدّلالات ومراتب الكائنات ، فضلا عن اعتماد كلّ المقولات المنطقية ـ كما سبق أن أشرنا ـ واتخاذها أعلاما على أبواب نحوية ، بل لقد ذهبوا فيما يتعلق بالتقديم والتأخير بين الألفاظ إلى أنه قد يخضع لاعتباراتٍ غير لغوية ، كالمنزلة التى يحتلها المسمَّى فى واقع الحياة. ومن الأخبار الطريفة ما يُروى عن غضب الخليفة الأمين على إبراهيم المَوْصلى ـ حتى بعد موته ـ لشعر نُسب إليه يَرد فيه ذكرُ أخيه المأمون قبل ذكر اسمه(٤٥). وقد صرّح الزجّاجى بأن « للأشياء مراتبَ فى التقديم والتأخير إما بالتفاضل أو بالاستحقاق أو بالطبع ، أو على حسب ما يوجبه المعقول » (٤٦).

وتبع هذا حديثُهم عن عدد من الفروق فى الأدوات والضمائر والعلاقات التى تصلح للاستخدام مع فصيلة معينة من الألفاظ دون غيرها . ففى علامات الجمع ـ مثلا ـ مُيِّز بين ما يُستخدم فى المذكر وما يستخدم فى المؤنث ، وكذلك ما يستخدم فى العاقل وفى غير العاقل . وفى الأسماء الموصولة مُيِّز بين ما يكون للعاقل وما يكون لغير العاقل ، وفى أسماء الإشارة كذلك مُيِّز بين ما يُشار به إلى القريب وما يشار به إلى البعيد وهكذا (٤٧). كذلك الأمر فى مسألة

---

(٤٥) الأغانى : ٣٤١/١١ . وهناك خبر مشابه عن تمنّى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن لو قدّم الشاعر المخضرم عبد بنى الحسحاس (الإسلامَ) على (الشيب) فى قوله :

عُميرةَ ودِّعْ إن تجهزتَ غاديا ... كفى الشيبُ والإسلامُ للمرءِ ناهيا

(٤٦) الأشباه والنظائر : ٧٦/١ .

(٤٧) راجع على سبيل المثال فى الإحساس بالتمايز فى أدوات الجمع : تفسير مشكل إعراب القرآن لمكى ٤١٦ ، ٤١٧ . وفى الإحساس بالتمايز فى الأسماء الموصولة نفس المرجع ١٤٢ .

الصفات إذ يجب أن تُنزّل هى الأُخرى طبقا لأحوال العالم ومراتب الكائنات ، فلا يصح أن تطلَق صفةٌ ما على موصوف يستحق صفة أُخرى ما دام لكل موصوف صفاته الخاصة به ، ولكل صفة الكلمةُ المقابلة التى تعبِّر عنها .

وبوسعنا أن نعود – مرة أخرى – إلى آية [النور ٤٥] ﴿ والله خَلَقَ كلَّ دابةٍ من ماءٍ ... ﴾ وهى الآية التى وقف عندها الجاحظ – كما رأينا – ليردَّ على عدد من المآخذ ، اللّغوية فى ظاهرها ، ومن بينها عدم استقصاء أجناس الحيوان، وعدم استقصاء أصناف القوائم ، ووصف ما ينساح من الزواحف بأنه (يمشى) .. إلخ ، وسبق القولُ بأن ردَّ الجاحظ قد تراوح بين نفى أن يكون اللهُ سبحانه قد وضع كلامَه على استقصاء ما قيل بعدم استقصائه ، وبين القول بأن من الاستخدامات الواردة فى الآية ما يجوز (على التشبيه والبدل)* .

والواقع أن في دفاع الجاحظ – بشقيه – ما يشير إلى مسلك اللغويين في حرصهم على مثالية اللغة . ذلك أن دفعهُ يقوم – من جهة – على أساس أن العبارَة القرآنية لم تقصِّر فى تحقيق هدف كان مطلوبا تحقيقه ، فإذا كانت كل أجناس الحيوان ، وكل أصناف القوائم ، غيرَ مستقصاة ، فلأن ذلك لم يكن هدفا .. وبالتالى فالعبارة سليمة من هذه الناحية . ومن جهة أُخرى نراه يحتج لاستخدام فعل المشْى فى وصف ما ينساح من الزواحف بأن ذلك مما يجوز (على التشبيه والبدل) . وكما سبق القول ينبع المأخذ أساسا ، وكذلك الرد ، من الاعتقاد بأن فعلَ المشْى ليس هو الفعل الذى يجب استخدامُه فى وصف انطلاق هذا النوع من الكائنات ، ومن هنا كان القولُ بأنّ هذا الفعلَ قد وُضِع فى هذا السياق بدلا من فعل آخر أحقّ بأن تُوصف به هذه الكائنات ، تشبيهًا لحركتها بحركة الكائنات التى تمارس المشى فعلا .

(*) راجع ص ٣٦١ من هذا الكتاب .

وبوسعنا أن نجدَ مضمون الشقّ الأخير من ردّ الجاحظ فى (مجاز القرآن) لأبى عبيدة : قال : « (فمنهم مَنْ يمشِى على بطْنه) .. هذا من التشبيه ، لأن المشْىَ لا يكون على البطن ، إنما يكون لمن له قوائم ، فإذا خلطوا ما له قوائم بما لا قوائم له .. جاز ذلك » (٤٨).

أما الشق الأول فيصادفنا مضمونُه عند كلّ من الفرّاء ، والسيرافى . جاء فى (معانى القرآن) : « وقوله : ﴿ فمنهُمْ مَنْ يمشى على بطنه ﴾ يقال : كيف قال (مَنْ يمشِى) وإنما تكون (مَنْ) للناس ، وقد جعلها للبهائم ؟ قلت : لما قال ﴿ خالقُ كل دابة ﴾ فدخل فيهم الناس ، كنى عنهم فقال (منهم) لمخالطتهم الناسَ ، ثم فسّر (هم) بـ (مَنْ) لـمّا كنى عنهم كناية الناس خاصة » (٤٩).

وعبارة السيرافى أكثرُ صراحة فى إيراد السؤال على الآية : إن « الذى يمشى على بطنه ليس مِمَّا يعقل ، ولا الذى يمشى على أربع ، لأن الذى يمشى على بطنه هو ما ينساب من الحيَّات ونحوها ، والذى يمشى على أربع هو نحو الخيْل والبغال والحمير والأنعام وسائر ذوات الأربع » هذا هو السؤال ، أما إجابته فهى أنه « إنما جاز إجراءُ (مَنْ) على هذه الأشياء وإن لم تكن تعقل لَمَّا خُلطْنَ بمَن يعقل وذُكرْن معه » (٥٠).

وواضح أن نسبَة المشى إلى الزّواحف هى التى شغلت أبا عبيدة كما شغلت أصحاب السؤال الذى عَرَض له الجاحظ ، أما الفرّاءُ فقد وقف عند استخدام الضّمير الخاصّ بجماعة العقلاء ، وكذلك الاسم الموصول الخاص بهم ، مع غير العاقل . وقد وقف السيرافى عند المشكلة الأخيرة كمثال على

---

(٤٨) مجاز القرآن لأبى عبيدة ٦٨/٢ .

(٤٩) معانى القرآن للفراء ٢٥٧/٢ .

(٥٠) شرح السيرافى على كتاب سيبويه (مخطوط) .

استخدام الأدوات والألفاظ فى غير مواضعها التى تنطبق عليها ، وضرب مثلا بقول لبيد فى معلقته :

فَعلا فروعُ الأيهُقَان وأطفَلَتْ بالجَلْهَتيْـنِ ظباؤهَـا ونعَامهَـا

ثم قال : « والنعام لا تُطْفِلُ ، وإنما تبيض ، فكأنه قال : (وباضت نعامها)»[٥١] ومفهوم الحديث أنّ لكلٍ من الفعل (باضَ) والفعل (أطفَلَ) الكائنَ الطبيعيَّ الذى يصدر عنه الفعلُ ويصحّ أن يوصف به .

ومن الجلى أن الوعى ، أو الاعتقاد ، بنزول اللغة وفقا لأحوال العالم هو الأساس الذى قامت عليه كل هذه الصور من المآخذ والمناقشات ، يؤكد ذلك عددٌ من أمثلة (السَّهْو والزلل) التى أوردها صاحب (التنبيه على حُدوث التصحيف) ومن بينها : « صنيع شعراءَ .. ألجأتْهُم قوافى أشعارهم إلى أن حوَّلوا أسماءَ البهائم إلى الناس ، وأسماءَ الناس إلى البهائم ، فمن ذلك قولُ جَبّهَاء الأشجعى يصفُ ضيفا :

فما بَرِحَ الوِلْدَانُ حتَّى رأيتُهُ عَلَى البَكْرِ يَمريه بسَاقٍ وحَافِرِ

فأراد أنّ هذا الضيف جاءَ على بَكْرٍ يستحثُّه بساقه وقَدَمه ، فلما كان مبنَى قوافيه على الراء عدلَ عن ذكر القدَم التى هى للإنسان إلى الحافر الذى هو للبهائم . كما أن النَّجاشىّ الحارثى عدل فى البهائم عن الحافر فقال :

وَنَجَّى ابنَ هندٍ سابحٌ ذوغُلالَةٍ أجشُّ هَزيمٌ والرماحُ دَوانى
إذا قلتُ أطرافُ الرِّماحِ ينَلْنَـه تمطَّتْ به السَّاقان والقَدَمَان

فالشاعر الأول منح الإنسانَ حافرًا فجعله بهيمةً ، والثانى منح البهيمة قدَمًا

---

(٥١) المصدر السابق .

فجعلها إنسانا .

وقال الآخر ـ سالكا مسلك النجاشى ـ يصف قُمْرية :

عجبتُ لها أنَّـى يكـونُ غناؤُهَـا   فصيحًا ولم تَفغَرْ بمنطقها فمَا

فوضع (الفمَ) مكان (المنقار) . وقال الفرزدق يخاطب ذئبا :

وأنتَ امرؤٌ يا ذئبُ والغدْرُ كنتُما   أُخَيَّيْـن كانَـا أُرضِعَـا بلبَـان

فسمَّى الذئب (امرأ) ولو خاطب ذئبةً لسمّاها (امرأةً) ، فالفرزدق فى هذا البيت ذاهب مذهب النّجاشى ، وقد ذهب فى بيت آخر مذهب جبهاء الأشجعى فقال :

فلو كنتَ ضبِّيًّا عرفتَ قرابَتِى   ولكنَّ زنجيًّـا غليـظ المشَـافِر

وإنما أراد أن يقول : (غليظَ الشَّفة) فثَنَتْه القافيةُ عن الحقِّ إلى الباطل» [٥٢] .

و (الحق) الذى يشير إليه الأصفهانى هو استعمال الكلمة المناسبة فيما خُصِّصتْ له ، فلا يُستعمل الحَافرُ فى موضع القدم ـ أو العكس ـ ولا الفمُ فى موضع المنقار ـ أو العكس ـ ولا المشفرُ فى موضع الشفة ـ أو العكس ، لأن اللغة فيما يرى أصحاب هذا الاعتقاد قد جاءت ـ أو يجبُ أن تجىء ـ طبقا لأحوال العالم : كائناته وصفاتِ هذه الكائنات ، وأحوالها ، وبالتالى فلا بد من مراعاة هذه المطابقة فى كل استخدام سليم .

والواقع أن القولَ بطبيعيّة العلاقة بين الكلمات والأشياء ، أو نزول الكلمات

(٥٢) التنبيه على حدوث التصحيف لحمزة الاصفهانى ١٠٠ ـ ١٠٢ وراجع فى نقد من هذا القبيل ما أخذه عائبو المتنبى عليه فى قوله :

* فالغيثُ أبخل مَن سعى *

باعتبار أن (مَنْ) لا تكون إلاّ لما يعقل ، والغيث ليس من جملة العقلاء . الوساطة ٤٣٩ .

على أقدار الأشياء قد اقترن دائما بالنزعة القياسية بالاطّراد والنظام . وقد ذهب أصحاب القياس Analogists إلى أن اللغة فى أساسها طبيعية Natural وأنها لذلك مطّردة Regular ومنطقية Logical وهذا هو المعنى الذى خرج به بلومفيلد Bloomfield من محاورة (اقراطيلوس) التى سبق أن أشرنا إليها ، أو هو بالأحرى المعنى المتمثل فى أحد الاتجاهين الذين تثيرهما المحاورة : الاتجاه إلى القول بطبيعيَّة العلاقة بين الدَّال والمدلول وبالتالى اطّرادها ، والاتجاه إلى القول بجزافيَّة هذه العلاقة [٥٣] . وقد سبق أن ذكرنا أنه خلافٌ لا يؤثّر كثيرا على النتيجة التى نهدف إلى الوصول إليها ، وهى تأكيدُ موقف العلماء العرب فى الاعتقاد بنزول اللغة وفقا للسّنن المرعية فى أحوال الكون والكائنات التى تعيش فيه ، والانطلاق من ذلك إلى نتيجة أُخرى هى إيمانُهم بصفة الاطّراد والمثالية فى اللغة فى مستواها العادى ، وهو ما توضّحه نماذج من النقد غير الفنّى القائم على مرعاة معايير الصواب المثاليّة فى استخدام اللغة ، ومن هذا القبيل أخذهم على بعض الشعراء جعلَه ما يعرف بـ (الصَّيْعَرِيَّة) – وهى سمةٌ للناقة – من سمات البعير ، وكَان تعليق الناقد قوله : (اسْتَنْوقَ الجَمل) ، كأن إطلاق صفة نوع من الأنواع على نوع آخر كفيلٌ بتحويل الموصوف إلى النوع المخالف[٥٤] .

وهذا ما يكشف عنه جزءٌ من حوارٍ دار بين أبى بكر الخُوارَزْمى وبديع الزمان الهمذانى ، فقد أنشد أبو بكر :

ولقدْ بُليتُ بشاعر متهتّكٍ　　لا ، بلْ بُليت بناب ذئْب غاضِ

« فقال البديع : ما معنى قولك (ذئبٌ غاض) .. فقال أبو بكر ... الذى يأكل

---

(٥٣) راجع : علم اللغة للدكتور السعران : ٣٤٩ ، ٣٥٠ .

(٥٤) راجع : الشعر والشعراء ١٨٣/١ والموازنة ٤١/١ ، ٤٢ . والبيت المشار إليه هو قول الشاعر : وقد أتناسَى الهمّ عند احتضاره　　بناجٍ عليه الصّيْعريّة مكدمِ .

الغَضَا ، فقال البديع : استنوقَ الذئبُ ؛ صارَ الذئبُ جملًا يأكلُ الغضا » [٥٥] .

ومن هذا القبيل أخْذُ الأصمعيِّ على عديّ بن زيد وصفَه للفرس بأنه (فَارِهٌ) وقال : « لا يُقال للفرس (فارهٌ) إنما يقال له (جَواد) و (عَتيق) ، ويقال للكَوْدَن والبَغْل والحمار (فارهٌ) » [٥٦] .

ويدخل فى هذا القبيل أيضًا ما جاءَ فى تعقيب ابن جنى على قول الشاعر ... وهو أحد أمثلة المجاز عنده :

تغلغَلَ حُبُّ عثْمَةَ فى فؤادى فباديه مع الخافى يَسيرُ

بأنه « يصف بالتغلغُل ما ليس فى أصل اللغة أن يوصَفَ بالتغلْغُل ، إنما ذلك وصف يخصُّ الجواهر لا الأحداث ، ألا ترى أن المتغلغلَ فى الشىء لا بد أن يتجاوزَ مكانا إلى آخر ، وذلك تفريغُ مكان وشغْل مكان ، وهذه أوصاف تخصّ فى الحقيقة الأعيانَ لا الأحداث » [٥٧] .

هذه النزعةُ من جانب اللغويّين فى قياس مفردات اللغة على أفراد الكائنات سواءٌ فى الأسماء أو الصفات تلتقى مع تمسُّكهم بما يُطلق عليه المثاليةُ فى الوَصْف ، بمعنى مجىء موضوعات الوَصْف فى صورة كاملة تماما ، تمثّل أسمىَ صفات النوع ، وعلى سبيل المثال إذا كانت الفرس المثاليةُ هى المكتنزةُ اللّحم مع تماسُكه ، وهى التى لا يغطّى شَعرُ الناصية على عينيها ، ويرتفع ذيلُها قليلا فوقَ الأرض .. فإن من الخطأ أن يصفها أبو ذُؤيْب بليونة اللحم

(٥٥) إرشاد الأريب ١٠٤/١ ط مرجليوث . ويبدو فى الخبر شبهة الوضْع بفعل ما كان بين الرجلين من المنافسة ، وإن كانت دلالته فيما نحن بصدده باقية .

(٥٦) الشعر والشعراء ٢٣٠/١ ، والموازنة ٤٢/١ .

(٥٧) الخصائص : ٤٤٤/٢ .

وطَراوته إلى حد أن تَثُوخَ فيه الإصبع (٥٨). كما يكون من الخطأ أن يصفها امرؤ القيس بطول شعر الناصية إلى حد أن يغطيَ وجهها (٥٩)، وأن يصفها بطول الذيل وسحبه على الأرض (٦٠).

وبالمثل فليس من المستحب فى عنق الفرس أيضا أن يكون ضخما ، وبالتالى فلا يليق تشبيهه بـ (جذع) شجرة الأراك ، وذلك لما سبق من كراهية الضخامة فى العنق من جهة ، ومن جهة أُخرى لكون الأراك لا جُذُوع له أصلا (٦١). وهو مأخذ تعرّض لمثله كَعْبُ بن زهير أيضًا فى وصفه لعنق الناقة بالضخامة خلافًا للمستحَبِّ فيها (٦٢)، كما تعرّض ذُو الرمة للمؤاخذة على وصْف الناقة بسرعة النُّهوض وإعجال الراكبِ عن إتمام ركوبه (٦٣)، وكذلك الأمرُ بالنسبة للنابغة فقد وُجِّه إليه النقد من أبى عمْرو والأصمعى لوصفه الناقةَ بالتّبغُّم ، وهى صفة غير محمودة فى الإناث (٦٤).

ويمكن استقاءُ نفسِ الدلالة من عيْبِهم على زهير جعلَه خروجَ الضفادع

---

(٥٨) الشعر والشعراء : ٦٥٩/٢ ، ومثاله عند الأصمعى قولُ أبى ذؤيْب الهُذَلى فى وصْف فرس :

قَصَرَ الصَّبُوحَ لَهَا فَشُرِّجَ لحْمُها ... بالنَّىِّ فَهْىَ تَثُوخُ فِيها الإصْبَعُ

(٥٩) الموازنة ٣٧/١ ، والموشح ٣٩ ، ٤٢ ، ومثاله عند الأصمعى ، وهو مما عابه ، قول امرئ القيس فى وصف فرس :

وأرْكَبُ فى الرَّوْعِ خيْفَانَةً ... كَسَا وجْهَهَا سَعَفٌ مُنْتَشِرْ

(٦٠) الموشح ٣٨ ، ٤٢ ، ومثاله قول امرئ القيس فى وصف الفرس :

لها ذَنَبٌ مثلُ ذَيل العَرو ... سِ تسدّ به فَرْجَها مِنْ دُبُرْ

(٦١) الموازنة ١٤١/١ ، ١٤٢ ، والرأى لابن عمار القطربلى

(٦٢) الموازنة : ٣٩/١ ، ٤٠ .

(٦٣) الموشح : ٢٧٦ _ ٢٧٩ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ .

(٦٤) الموشح : ٥١ ، ٥٢ ، ٥٤ .

من الماءِ خوفا من الغرق [٦٥]، وعيبهم على أبى نُواس وصفَه لعين الأسد بالجُحوظ ، خلافًا لما هو معروف من غُؤُورِها [٦٦].

وليس من هدفنا استعراضُ أمثلة المآخذ التى سجّلها علماء اللغة على الشعراءِ مما يتعلق بمثالية الوصف ، كما أننا لا نهدف إلى تتبُّع أمثلة المآخذ المتعلّقة بتجاوز النمط المتبعِ فى إطلاق الصفات والأسماء وفقا لنظرتهم فى تصوّر مجىءِ اللغة مطابقةً لأحوال العالم ، وما يضمُّ من ظواهر وكائناتٍ وتصورات . وهى نظرة معرَّضَةٌ للنقد ، تماما مثل مسلكهم فى تحكيم المنطق بكل صوريّاته فى البحث اللغوى ، غير أننا لا نهدف الآن إلى تقييم ، وإنما نلتزم بهدفنا من هذا الفصل ، وهو البحث عن مصادر الاتجاه المثالى فى دراسات اللغويين .

وقد بات واضحا أن الاتجاه لدى البعض من الفلاسفة إلى الاعتقاد بمجىءِ اللغة وفقا لأحوال العالم ، وانتقال هذا الاعتقاد إلى ميدان البحث اللغوى معضَّدًا بالمنطق الأرسطى المتلبِّس بمباحث اللغة من الأساس ... كلّ ذلك كان مقدمةً ترتّب عليها الاعتقادُ بمثالية اللغة ، وشيوع صفةِ الاطّراد فى قواعدها ودلالتها ، والتعامل معها على هذا الأساس ، وبالتالى تسجيل كل خروج على هذا النمط ، واعتباره عند اللغويين من قبيل الضرورة أو الشذوذ .

أما عند النقاد فقد عُدّتْ صورُ هذا الخروج انحرافًا ينبغى وصفُه فى واحد ـ أو أكثر ـ من المصطلحات التى ما لبثتْ أن دخلت ـ كما سوف نرى ـ إلى حيز دراسات الأُسلوب لدى النقاد والبلاغيّين ، فكل انحراف ـ أو مغايرة ـ للدلالة الأصلية هو ـ مثلا ـ استعارة ، أو مجاز ، أو اتّساع ، فإذا كان فعلٌ

---

(٦٥) الشعر والشعراء ١٥١/١ ، والموازنة ٣٩/١ والصناعتين ٧٨ .

(٦٦) الحيوان ٤٥٧/٤ والشعر والشعراء ٨٠١/٢ .

مثل (يُريد) لا يصحُّ ـ من زاوية المثال ـ أن يُسند إلا إلى كائن عاقل ، فإن إسنادَه إلى (الجدار) فى قوله تعالى ـ الكهف ٧٧ ـ ﴿ جدارًا يُريدُ أنْ ينقضَّ ﴾ يتوزع بين أن يكون (يريد) بمعنى (يكاد) ـ وهو تخريج يحافظ على مثاليّة الدلالة ـ وبين أن تكون الإرادة مستعارةً للجدار (٦٧) ، وهو ما ينطبق على (سؤال القرية) فى قوله تعالى ﴿ واسْألْ القريةَ ﴾ ، فهو استعارة من مشاهير الاستعارات ـ كما يقول الرّضيُّ ـ وكذلك الأمر فى قوله ﴿ ونَجّيْنَاهُ من القرْيةِ التى كانتْ تعملُ الخَبائثَ ﴾ لأن القرية « لا يصحّ منها عملُ الخبائث » (٦٨) . ومن هذا القبيل ما تحدث عنه أبو عبيدة وأطلق عليه (مجاز ما جاءَ من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس) (٦٩) ، وأطلق عليه ابنُ فارس : (إضافة الفعلِ إلى ما ليسَ بفاعل فى الحقيقة) (٧٠) .

كذلك الأمر فى كل انحراف ، أو مغايرة ، للنظام المثالى فى الرتبة ، فهذا الانحراف يترتب عليه تقديمٌ أو تأخير أو قلب ... إلخ ، وقُلْ مثل هذا فى كل مقولات البحث البلاغى ، التى سبق أن رأينا ـ فى الفصل الثالث من القسم الثانى ـ أنها جميعها تمثل صوراً من الانحراف عن المقولات النحوية واللغوية .

ومعنى هذا أن الوصف بالانحراف إنما كان من أسبابه التصادمُ بين القواعد المثالية ـ كما تصوّروها ـ وبين واقع اللغة كما جاءَت بالفعل ، وهذا صحيح ـ وهو حكم سنَزيده إيضاحا فيما بعد ـ غير أنه يبقى ، بعد ذلك ، السؤالُ عن الدراسات التى نما فيها القولُ باعتبار الانحراف عن المستوى المثالى سمةً مميزة للّغة البليغة .

---

(٦٧) الأضداد لأبى بكر بن الأنبارى ٤٦ .

(٦٨) مجازات القرآن للرضى ١٧٣ .

(٦٩) مجاز القرآن لأبى عبيدة ١/١٠ ، ١١ .

(٧٠) الصاحبى ١٧٩ .

وفى تقديرى أن ذلك حدَثَ فى محيط الدراسات القرآنية حول إعرابِ القرآن ، ومعانيه ، وغريبه ، ومُشكله ، وأيضا إعجازه . إذْ كان لتمسُّك النحاة واللّغويّين بقواعدهم من جهة ، وحرص الكلاميّين ، خاصة من المعتزلة والشيعة، على أن تؤدىَ عباراتُ القرآن ما يريدون حملَها عليه من آرائهم الاعتقادية ، من جهة أُخرى ، الأثَرُ الأول فى ذهابهم إلى القول بمغايرة ظاهر العبارة القرآنية ـ أو انحرافها ـ عن الباطن المثالىّ الذى صوّروه ، كما أرادوا ، جاريًا على القواعد ، حاملاً للمعنى المطلوب . أما التعليل لهذا الانحراف فهو الذى أفضى ـ كما سوف نرى ـ إلى الكشف عن منحاه الفَنى ، ومن هنا كانت أهمية التعرُّض بالحديث للدراسات اللغوية حول القرآن ، فهذا الحديث فضلا عن مساعدته فى الكشف عن تفسيراتٍ جديدة للاتجاه المثالى وطبيعته ... من شأنه أن يُلقى الضوءَ بقوة على مصادرِ ومناحى القول بالانحراف عن هذه المثالية وببلاغة هذا الانحراف .

الفصل الثانى
الدراسات اللغوية حول القرآن

تساءَلنا فى بداية الفصلِ السابق عن المصدر الذى انطلقَ منه القولُ بالانحراف عن النّمط المثالىّ كصفة أساسية فى اللغة البليغة ، ثم قلنا إن معرفةَ هذا المصدرَ ممكنةٌ عن طريق المعرفة أولا بمصدر الاتجاه المثالى وطبيعته ، وهو ما حَدا بنا إلى البدء بالحديث عن (اللغة والعالم) بحثًا ـ كما قلنا ـ عن مصدر الاتجاه إلى تصوُّر المثالية فى المستوى العادى من اللغة ، الأمر الذى ظلّ معه السؤالُ القديم عن مصدر القول بالانحراف فى اللغةِ البليغة معلَّقا ، بكل ما يمثِّله من إشكالات تتضاعف حين يواجهنا هذا السؤال : كيف يمكن التوفيق بين القول بانحراف لغة الأدب إلى حدّ التقائها مع ظواهرِ الضرورة وصُوَرِ الشذوذ ، وبين مسلَّمة ذات شقين متعارضينَ ، **أحدهما** : التسليمُ ببلاغة النصّ القرآنى، وشيُوع الاعتراف بهذه الصفة ، ووفرة الاقتباس من نصّ القرآن فى كتب الدرس البلاغى ، **والآخر** : التأكيد على مجىء لفظ القرآن على سُنَن العرب والعربية، وهى صفةٌ يؤيّدها القرآن الكريم نفسه ، كما يؤيِّدُها الكثيرُ من تصريحات اللغويين .

وبذلك يمكن تطويرُ السؤال على النحو التالى : كيف يمكن التوفيقُ بين القولِ ببلاغة القرآن وبين القول بجَرَيَانه على أساليب العربية ؟ وبعبارة أُخرى : كيفَ يمكنَ تصوُّرُ أُسلوبِ القرآن جاريًا على سنن العربية ـ أى مع النمط المثالى ـ مع وصفه بالبلاغة التى تعنى ـ وفقًا لنظْرتهم ـ الانحرافَ عن هذه السنن ؟

إنَّ تسلسلَ التفكير على هذا النحو يضعنا أَمام قضيتيْن ، كلّ منهما تؤدى

إلى نتيجة مختلفة . وتبدأ أُولى هاتين القضيتين من مسلّمة بلاغة القرآن لتنتهىَ إلى انحراف لغته عن الصياغة النمطية المثالية ، بينما تبدأ القضية الأُخرى من التسليم باتساقه مع الصياغة المثالية لتنتهى إلى سلبه صفة البلاغة .

وليس بمقدورنا إسقاط أىّ من الصفتين ، وكل ما نستطيعه مزيدٌ من محاولة الفهم ، وهى محاولة نهدف من ورائها إلى أكثرَ من مجرد التوفيق بين هاتين الصفتين ، أو فهم حقيقة العلاقة بينهما فى القرآن الكريم ، لأن النتائج قابلةٌ للتعميم على كل ما يندرج فى عداد القول البليغ .

* * *

وهنا نعودُ إلى فترة الوحى الأُولى ، وما تُؤْثِرُه الرواياتُ من شعور العرب باشتمال القرآن على ألفاظ وأساليب لم يعهدوها ، أو ـ على الأقل ـ لم يعهدوها بمثل معانيها التى جاءَتْ عليها فى القرآن . ويذكرون من الألفاظ التى لم يعرفْها الصَّحابة ألفاظا مثل (تَسْنِيم ، سَلْسَبِيل ،غسْلين ، سجِّين ، الرَّقيم) [1]، ورُوِى عن أبى هُرَيْرَةَ أنه لم يكن يعرف إلا كلمة (المُدْيَة) اسما للسكّين ، وأنه لم يَسمعْ لفظ (السكّين) إلا من النبى عليه السلام [2]. وهناك أخبارٌ عن عدم معرفة أبى بكر وعمر وابن عباس لكلمات مثل (أَبّ) و(غسْلين) وغيرهما من الألفاظ السابقة[3] ، وأن عمرَ أعلن صراحة ـ كما يقول ابنُ الأثير ـ أنه قد أعياه أمر (الكَلالَة) [4]، وأن أبا بكر قد توقّف أكثر من مرة أمام ألفاظ من القرآن تخوُّفا من التعرّض لها بالتفسير [5]، وكان ابن

(١) الزينة لأبى حاتم الرازى ٨١/١ ،٨٢.
(٢) مقدمتان فى علوم القرآن ٢٢٢ .
(٣) الاحتجاج للحلوانى ٣٢ .
(٤) المثل السائر ١٢٧/٢ .
(٥) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ٢٤ ، ٢٥ .

عباس ـ وهـو تَرجُمان القرآن ـ يقـول : لا أعرف (حَنَانًا) ولا (غِسْلين) ولا (الرَّقيم) [٦] .

والسبب فى ذلك ليس جهلا منهم بالعربية واستعمالاتها ، وإنما يعود إلى نحوٍ مما وقف عنده أبو حاتم الرّازى فى كتاب (الزينة) من أنه من أَلفاظ القرآن الكريم « أسامٍ دلَّ عليها النبيُّ .. ونزل بها القرآن لم تكن تُعرف قبل ذلك ... وأَسام جاءَت فى القرآن لم تكن العرب تعرفها ، ولا غيرُهم من الأُمم » [٧] .

ويصوِّر ابنُ فارس هذا التحولَ بطريقةٍ أوضحَ ، ويذكر أن العربَ « كانتْ فى جاهليتها على إرثٍ من إرثِ آبائهم فى لغاتهم وآدابها ... فلما جاءَ الله بالإسلام حالت أَحوالٌ ، ونُسختْ دياناتٌ .. ونُقلَتْ من اللغة أَلفاظٌ من مواضعَ إلى مواضع أُخر بزياداتٍ زِيدتْ ، وشرائعَ شُرِّعَت ، وشرائطَ شُرطتْ .. فكان مما جاءَ فى الإسلام ذِكْرُ المؤمن والمسْلم والكافر والمنافق ، وأن العربَ إنما عرفت المؤمنَ من الأَمان والإيمان وهو التّصديق .. وكذلك الإسلام والمسلم ، إنما عرفت منه إسلام الشيء ثم جاءَ فى الشَّرْع من أَوصافه ما جاءَ .. » [٨] .

وقرر الفخرُ الرازى أنه « ثبَت بالشرع معانٍ لم تكن ثابتة قبله ، وما لم يكن معقولا للعرب لا يجوز أن يضعوا له اسما ، وإذا لم يكن لها شىء من الأسامى واحتاجوا إلى تعريفها فلا بد من وضع الأَسامى لها » .

ثم يضيف ما يُفهم منه استعمالُ الإسلام لبعض الأَسماء التى كانت معروفة قبله ، مع إعطائها دلالاتٍ جديدةً غير ما كان لها من قبل [٩] .

(٦) البرهان للزركشى ١٧٤/٢ .
(٧) الزينة لأبى حاتم الرازى ٨١/١ ، ٨٢ .
(٨) الصاحبى لابن فارس ٤٤ ؛ ٤٥ .
(٩) المحصول ٢٢٠ ، ٢٢١ .

ويذكر الزركشي ـ في محاولة للتوفيق بين فصاحة الصحابة وعلمهم باللغة من ناحية ، وعدم معرفتهم بمثل هذه الألفاظ والاستخدامات من ناحية أخرى ـ أنهم « كانوا يعلمون **ظواهره وأحكامها** ، أما دقائق باطنه فإنما كان يظهر لهم بعد البحث والنظر » . ومن هنا كان سؤالهم النبيّ في الأكثر أن يشرح لهم ما غمض عليهم « كسؤالهم : لمّا نزل ﴿ ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ﴾ ... ففسّره النبي ... بالشرك ، واستدل عليه بقوله تعالى ﴿ إن الشرك لظلم عظيم ﴾ ، وكسؤال عائشة ... عن الحساب اليسير ، فقال (ذلك العرض) ... وغير ذلك مما سألوا عن آحاد منه » [١٠].

وهناك أخبار عن بعض أساليب تعليمية ساهم فيها الرسول بتوضيح المقصود من عدد من الألفاظ الإسلامية الجديدة ، أو تلك التي اتخذت بالإسلام معانيَ جديدةً ، نحو ما جاء في (الملل والنحل) عن تمثُّل جبريل ـ عليه السلام ـ في صورة أعرابي وسؤاله الرسول عن معاني ألفاظ : الإسلام ، والإيمان ، والإحسان وقيام الرسول ، بشرحها له أمام الصحابة [١١].

والواقع أنه رغم كلّ ما تمّ في هذا السبيل ورغم محاولات الصحابة تفسيرَ القرآن نقلا عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ورغم جديّة الجهود التي بُذلت لجمعْ مثل هذا التفسير ، فإن النتيجةَ الفعليةَ ـ كما تكشّفت عنها صورُ الخلاف في التفسير بعد ذلك ـ هي أنه لم يُظفر بتفسير نقلي كامل يُطمأنُّ إليه . فمن ناحية « لم يُنقل عنهم . [كما يقول الزركشي] تفسيرُ القرآن

---

(١٠) البرهان للزركشي ١٤/١ ، ١٥ ـ ومن الغريب حقّا أن يذهب منير القاضي إلى الزعم بنفي الغريب من القرآن ، وأن يزيد على هذا انتقاد العلماء الذين ألفوا في الغريب راجع: مجلة المجمع العلمي العراقي الجزء الأول ١٩٥٠ ص ٣٤ ، ٣٥ .

(١١) القصة في الملل والنحل للشهرستاني ٥٣/١ .

وتأويلُه بجملته» (١٢)، ومن ناحية أُخرى فإن كثيرا مما روِىَ عنهم من التفسير يكتنفه الغموضُ والتضارب . وهناك إشاراتٌ إلى تضارب أقوال ابن عباس فى بعض ما يُنسب إليه . ونضيف هنا ما روى من « أنه سُئِل عن قوله تَعالى ﴿ أو خَلْقًا مما يكْبُر فى صُدُوركُم ﴾ فقال : الموت ، قال السّهيلى : وهو تفسير يحتاج إلى تفسير » . ثم قال : « ورأيت لبعض المتأخرين أن مرادَ ابن عباس أن الموت سيفنى كما يفنى كل شىء ، كما جاءَ أنه يُذبح على الصراط ، فكأن المعنى: لو كنتم حجارةً أو حديداً لبادر إليكم الموت ، ولو كنتم الموت الذى يكبر فى صدوركم فلا بد لكم من الموت ، والله أعلم بتأويل ذلك » (١٣).

ولم تكن غرابةُ الألفاظ ـ بسبب الاستخدامات الجديدة ـ هى فقط ما لَفت المسلمين فى لغة القرآن ، إذْ كانت هناك إلى جانب ذلك صورٌ ـ وإن تكن قليلةً ـ من مخالفة المصطلح عليه من أشكال الإعراب ، والمثُل المشهورة علـى ذلك قوله تعالـى : [طه ٦٣] ﴿ إنَّ **هَذَان** لسَاحِرَان ﴾ ، وقوله [المائدة ٦٩] ﴿ إنّ الذينَ آمنُوا والّذين هَادُوا ، **والصَّابِئُون** ﴾ ، وقوله [النساء ١٦٢] ﴿ لكنْ الراسِخُون فى العلم منْهُم والمؤمنُون يؤمنُونَ بما أُنْزلَ إليكَ وما أُنْزلَ من قَبْلك **والمُقِيمين** الصَّلاةَ **والمُؤْتونَ** الزكَاة ﴾ . ففى الموضعِ الأول رفعَ اسمُ (إنَّ) على هذه القراءَة ، وفى الموضع الثانى رُفع المعطوف على المنصوب ، وفى الثالث نُصبَ المعطوف على المرفوع (١٤).

ومن هذا النحو أيضًا قوله [الأنبياء٨٨] ﴿ كذلك نُجى المؤمنينَ ﴾ فقد نُصب ما محلُّه الرفع ، وقوله : [المنافقون ١٠] ﴿ فأَصَّدّقَ وأَكُنْ من

(١٢) البرهان ١٥/١ .

(١٣) البرهان ١٨٠/٢ .

(١٤) راجع معانى القرآن للفراء ١٠٦/١ ، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ٣٦ ـ ٣٨ .

الصَّالحين ﴾ (١٥)حيث جاءَ الفعل المعطوف على المنصوب مجزومًا . وهذه مجرد أمثلة ، وهى تتصل بشكلٍ واحدٍ من أشكال مخالفة النّمط ، وهو ما يتعلّق بظاهرة الإعراب ، وهناك صورٌ أُخرى مما يُدخلونه فى عداد المشكلات اللّغوية ، كاستخدام الدخيل والمتشابه وغير ذلك .

ومما يتصل بملاحظاتهم على النص القرآنى **مسألة القراءات** ، وقد جاءَ فى الحديث : « نزلَ القرآنُ على سبعة أحرف ... فاقرأُوا كيف شئْتُم » . وقد فسَّره ابنُ قتيبة على أن المقصودَ بالأحرف السبعة : « سبعةُ أوجه من اللغات متفرقةٌ فى القرآن » ، وذكر أن وجوهَ الخلاف فى القراءات سبعة **أولها :** الاختلافُ فى إعراب الكلمة ، أو فى حركة بنائها بما لا يُزيلها عن صورتها فى الكتاب ، ولا يغير معناها . **والوجه الثانى** : أن يكونَ الاختلافُ فى إعراب الكلمة وحركات بنائها بما يغيِّر معناها ولا يزيلها عن صورتها فى الكتاب . والوجه الثالث : أن يكونَ الاختلافُ فى حروف الكلمة دون إعرابها بما يغيِّر معناها ولا يزيل صورتها . **والوجه الرابع** : أن يكون الاختلافُ فى الكلمة بما يغيِّر صورتها فى الكتاب ولا يغير معناها . **والوجه الخامس** : أن يكون الاختلاف فى الكلمة بما يُزيل صورتَها ومعناها .. **والوجه السادس** : أن يكون الاختلافُ بالتقديم والتأخير .. **والوجه السابع**: أن يكونَ الاختلافُ بالزيادة والنقصان » (١٦).

ومن الطبيعى أن تساهم ظاهرةُ القراءات على هذا النحو فى زيادة عدد المشكلات المحيطة بدراسة النص القرآنى ، نظرا لما لها من أبعاد لغوية ونحوية . وأهم من ذلك كله أبعادها فى مجال التشريع (١٧). غير أن ذلك ليس كل ما

(١٥) تأويل مشكل القرآن ٣٩ ، ٤٠ .
(١٦) تأويل مشكل القرآن ٢٨ ، ٢٩ .
(١٧) البرهان للزركشى ٣٢٦/١ .

فى الأمر ، فإن تأليفَ الكتب فى القراءَات والاحتجاجِ لها قد أخذ طريقَه إلى الظهور فى أواخر المئة الثانية ، وقد بدأ بجمْع القراءَات ، ثم ظل يتطور حتى كان تأليفُ ابن مجاهد (ت٣٢٤) كتابه فى قراءَات السبعة ، وما أُعقبه من مؤلفات فى الاحتجاج لها .

وإذا كانت القراءَاتُ السبْعُ قد عُدَّتْ قراءاتٍ مُجمَعًا عليها ، فإن صفةَ الشذوذ قد أُطلقَتْ على ما عداها من القراءات غالبا (١٨) . وهكذا قسِّمت القراءَات إلى غير شاذَّة وشاذَّة ، ولم يعدم القسم الأخير من يحتج له كما سوف نرى .

يُضاف إلى ذلك تساؤلاتٌ عن بعض ظواهرَ أُسلوبية فى القرآن ، كمجىء الصفة الواحدة على أكثرَ من صيغة فى المواضع المختلفة نحو ﴿ عَلاّم الغيوب ﴾ [المائدة ١٠٩ ، ١١٦ ، والتوبة ٧٨ وسبأ ٤٨] و ﴿ عَالِم الغَيْب﴾ [الجن ٢٦ والرعد ٩ وعدد آخر من السور] ، وجاء فى الآية الثالثة من سورة الإنسان ﴿ إنّا هَدَيْناه السَّبيلَ إمّا شَاكرًا وإما كَفُورا ﴾ ، وهو ما جعل الصَّاحبَ بن عباد يتساءَل عن سبب المغايرَة بين الصفتين بجعل المبالغة من جانب الكفران (١٩) . كذلك يحكى ابنُ جنى أنه ذاكر بعض أشياخه فى التفسير المناسب لتتابع الفعلين (كسَبَ) و (اكتسَبَ) فى آية قرآنية (٢٠) .

وهناك مواضعُ من نفس القبيل ، ولكنها أكثرُ مدعاةً للاستشكال نحو قوله تعالى : [مريم ٦٤] ﴿ وما كان ربُّكَ نَسيًّا ﴾ ، وقوله [فصلت ٤٦] ﴿ وما ربُّك بظَلاّمٍ للعَبيد ﴾ ففى كل من هاتين الآيَتين يتوجه النفىُ إلى الخبر وهو صيغةُ

---

(١٨) راجع المحتسب ١١/١ مقدمة التحقيق .

(١٩) البرهان للزركشى ٥١١/٢ ، ٥١٤ .

(٢٠) الخصائص ٢٦٥/٣ .

مبالغة ، ولا يلزم من نفى المبالغة نفىُ أَصل الفعل ، فلا يلزمُ نفىُ أَصل النسيان، ولا يلزم نفى أَصلِ الظلم (٢١).

غير أَن هذا ليس كل مافى نصِّ القرآن من مسائل ، فالواقع أَنه كان هناك جانبٌ آخر ، هو الأَلفاظ والتعابير التى تُثير حساسيةً عقَديَّة خاصةً ، كالأَلفاظ الموهمَة للتشبيه والصفات ، وغيرها مما له صلة بقضية الجبْر والاختيار والاستطاعة .. إلخ، وفيما ينسب إلى ابن عباس ما يدلُّ ـ ولو من حيث المبدأ ـ على تنبُّهِه لما تحمله هذه الأَلفاظ من دلالات خاصة .

ومن هذا القبيل ما يُعْزى إلى علىّ بن أبى طالب من حديث فى التَّوْحيد والعدْل ، وهو ما جَعَل المُرتَضَى يصرِّحُ بأَنَّ أصولَ هذا المذْهَب مأخوذةٌ من كلامه(٢٢).

وبصرف النظر عن حقيقةِ مذهبه ، فقد صرح البغدادى بأَن عليًا ـ رضى الله عنه ـ هو أَول المتكلمين ، إذ ناظرَ الخوارجَ فى مسائل الوعْد والوعيد ، وناظر القدَريَّة فى المشيئَة والاستطاعة . كذلك تنسب إليه كثيرٌ من الأَحاديث فى موضوع (رؤية الله) وما يتعلق بها من قضايا التَّجسيم والتَّشْبيه ، وهذه المسأَلةُ تثيرها أَلفاظٌ قرآنيةٌ كقوله تعالى : [القيامة ٢٢ ،٢٣] ﴿ وُجُوهٌ يومئذ ناضرةٌ * إلى ربِّها ناظرةٌ ﴾ .. لقد نقلَ الصاحبُ بن عباد ما رُوى من أن الإمامَ قد فسَّرها على أَنَّ «معناها: ناظرةٌ إلى ثَواب ربِّها» (٢٣) . وواضح أَن وصفَ الوجوه فى القرآن بالنظر إلى ربِّها هو الذى أَثارَ شُبهةَ إمكان رؤية الله ، وهذا ما يكشف عنه سؤالٌ توجَّه به أَحدُ أَصحاب الحديث إلى أَبى حاتم السِّجسْتانى : « هل يكون (الناظرُ)

(٢١) البرهان ٢/٥١٠ ، ٥١١ .

(٢٢) أمالى المرتضى ١/١٤٨ .

(٢٣) المجازات ٤٣ ، وهو يحيل على (الفرق بين الفرق) ٣٦٢ ، ٣٦٣ .

في كلام العرب بغيْر معنى (الرّائى) ؟ » وكان جواب أبى حاتم : « نعمْ يكونُ بمعنى الانتظار ، أما سمعْتَ قوله تعالى ﴿ فنَظِرَةٌ إلى ميْسَرَة ﴾ ؟ »[٢٤].

ولم تكن مشكلةُ الصفات وما يتبعها هى كل ما فى الأمر ، فهناك ـ كما سبقت الإشارة ـ كثيرٌ من الآيات المتعلقة بالجبْر والاختيار والاستطاعة .. إلخ ، وإذا كانتْ مواضعُ من نحو ﴿ الرَّحْمنُ علَى العَرْش استَوَى ﴾ ، ﴿ أو يأْتِىَ ربُّك ﴾، ﴿ وجَاءَ ربُّكَ ﴾ ، ﴿ فى جَنْب الله ﴾ ، ﴿ لمَا خلقْتُ بيَدَىَّ ﴾ ، ﴿ بلْ يدَاهُ مبسُوطتَان ﴾، ﴿ يدُ الله فوقَ أيديهمْ ﴾ ﴿ واصْنَع الفُلْكَ بأعْيُننَا ﴾ ، ﴿ولتُصْنَعَ علَى عَيْنى﴾ ، ﴿ ولا ينْظُر إليْهم ﴾ ﴿ تجْرى بأعْيُننَا ﴾ .. إلخ قدْ أثارَتْ القَضَايا المتعلّقة بالصِّفَات والتّشْبيه والتّجْسيم ، فإن مواضعَ مثل ﴿ اعملُوا ما شئْتُم إنه بما تعْمَلُون بَصير ﴾ ، ﴿ فمَنْ شَاءَ فلْيؤْمنْ ومَنْ شَاءَ فلْيَكْفُرْ ﴾ ، ﴿ مَنْ يهْد اللهُ فهُوَ المُهْتَد ومَنْ يُضللْ فلَنْ تَجدَ لَهُ وليًّا مُرْشداً ﴾ ، ﴿ ولا تقُولَنَّ لشَىْءٍ إنِّى فاعلٌ ذلكَ غداً إلا أن يشاءَ الله ﴾ ، ﴿ وإذَا أَرَدْنَا أن نُهْلكَ قريةً أمرْنَا مترفيها ففسَقُوا فيها فحَقَّ عليْهَا القَوْلُ ... ﴾ .. إلخ ، أثارَتْ هىَ الأُخْرَى قضيَّة الجبْر والاخْتيار والاستطَاعَة، وغيْرها من القضَايا .

وهناك رواياتٌ تحْمل مواقفَ متضاربةً من قضيَّة الجبْر والاخْتيَار تُنْسَبُ إلى ابن عباس[٢٥] ، ولا شك أنه حيث تتضارب المواقف التى تحملها الروايات فإنه لا يبقى فيها من دلالة إلا مجرد وقوفه عندها وإحساسه بمناحى الإشكال فيها ،

---

(٢٤) مراتب النحويين لأبى الطيب اللغوى ١٣١ ، ١٣٢ .
(٢٥) راجع (تنوير المقباس) ص ٣ وبالذات تفسير قوله تعالى : ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ﴾ البقرة ٦ .

وهو ما يقدِّم تمهيدا طبيعيا لما حدث بعد ذلك (٢٦)، إذ تحولتْ كل تلك الجوانب إلى مطاعنَ على القرآن يوجِّهُهَا أعداءُ الإسلام من غير المسلمين ، أو ممن دخلوا فى الإسلام وظلوا على الوفاء لمعتقداتهم القديمة .

ويتضح مما أُورده ابنُ قتيبةَ فى (تأويل مشكل القرآن) كيف تعرضت السِّماتُ الأُسلوبيةُ فى القرآن للطعن مـن غير المسلمين . يقول ابنُ قتيبةَ إنهم « قضَوْا عليه بالتناقُض والاسْتحالة واللَّحْن وفسَاد النَّظْم والاختلاف » (٢٧). ومن الأَمثلة التى أَوردها الطاعنـون ما رأَوْه من اختـلاف الصحابـة فى القراءَات « فابنُ عباس يقرأُ (وادّكَر بعدَ أَمَه) وغيره يقرأُ (بعدَ أُمّة) ، وعائشة تقرأُ (إذْ تَلِقُونَهُ) وغيرها يقرأُ (إذ تَلَقَّوْنَهُ) ، وأَبو بكر الصديق يقرأُ (وجَاءَتْ سكْرَةُ الحَقِّ بالمَوْت) والناس يقرءُون ، (وجاءَتْ سكرة المَوْت بالحَقِّ) .. وقالوا : إن القُرّاء يختلفون ، فهذا يرفع ما ينصبه ذاك ، وذاك يخفض ما يرفعه هذا . ، ثم تساءَلوا: أَىُّ شىء بعدَ هذَا الاختلاف تُرِيدُون ، وأَىُّ باطل بعدَ الخَطأ واللَّحْن تبتَغُون ؟. وقالوا فى قوله ـ فى الرعد ـ ﴿ مَثَلُ الجنَّة التى وُعدَ المتَّقُون ﴾ : أَين الشىءُ الذى جعلَتْ له الجنة مثلا ، وهل يجوز أَن يقَال : (مَثلُ الدَّار التى وعدتُكَ سكناها يطَّرِدُ فيها نهر وتظلك فيها شجرة) ويمسك القائـل ؟ .. وقالوا فى قوله تعالى ﴿ فأَذَاقَها اللهُ لبَاسَ الجُوعِ والخَوْف ﴾ : كيف يُذَاقُ اللِّبَاس ؟ وإنما كانَ وَجهُ الكلام : (فأَلْبَسَهَا اللهُ لباسَ الجُوعَ والخَوْف) أَوْ (غَشَّاهَا اللهُ الجوعَ والخَوْفَ) أَو (فأَذَاقَها اللهُ الجوعَ والخوْفَ) .. وقالوا : ماذا أَراد بإنزال المتشابه فى القرآن مَنْ أَراد لعبادِه الهُدى والبيان ؟ وتكلَّمُوا فى (الكِناية) وفى تَكرَارِ الأَنباءِ والقَصَصِ

---

(٢٦) الحيوان ٢٧١/٤ ، ٢٧٢ وما بعدها ، حيث يناقش الجاحظ بعض مطاعن الملاحدة من منظور لغوى على الآية ٤٥ من سورة النور .

(٢٧) تأويل مشكل القرآن ١٧ .

... وفى مخالَفَة معنَى الكلام مَخْرجه .. » [28].

وبالمثل نشأَتْ عن العبارات العقَديّة الخاصة بما يتصل بقضايا الذّاتِ والصفات والاستطاعة .. إلخ صور من الاضطراب فى الفهم والتشتُّت فى الرأى ، وفنونٌ أُخرى من الطُّعُون فى القرآن والحديث أيضًا . ويقدِّم لنا ابنُ قتيبةَ صورةً من هذه البلبلة والحَيْرة مما صرَّح به هشامُ بنُ الحكَم ، فقد كان « رافضيا غاليًا ، يقول فى الله تعالى بالأَقْطَار والحُدُود والأَشْبار ، وأَشياءَ يُتحَرَّجُ من حكايتها وذكْرِهَا .. ويَقُولُ بالإجْبَار الشَّديد الذى لا يبلغُهُ القائلُونَ بالسُّنَّة . وسأَلَهُ سائلٌ فقال : أترى الله تعالى – مع رأْفته ورحْمَته وحكْمَته وعدْله – يكلِّفُنا شيئًا ثم يَحُول بينَنَا وبيْنَهُ ويعذِّبنا ؟ فقال : قدْ والله فعَلَ ، ولكنَّا لا نستطيع أن نتكلَّم » [29].

ومثَالٌ آخرُ من عبيد الله بن الحَسَن ، فقدْ « كان يقول : إن القرآنَ يدلُّ على الاختلاف [فى نسخة : نزل على الاختلاف] فالقول بالقدر صحيح ، وله أَصلٌ فى الكتاب . والقول بالإجبَار صحيحٌ ، وله أَصلٌ فى الكتاب ، ومن قال بهذا فهو مصيب ، ومَنْ قالَ بهذا فهو مُصيبٌ ، لأنَّ الآيةَ الواحدةَ ربما دلَّتْ على وجهَيْن مختلفين ، واحتملت معنَيين متضادين . وسئل يوما عن أهل القَدَر وأهل الإجْبار فقال : كلٌ مصيب ، هؤلاء قوم عظَّمُوا الله وهؤلاء قوم نزَّهُوا الله .. قال : وكذلك القول فى الأسماء ، فمَنْ سَمَّى الزانى مؤمنا فقد أصاب، ومن سمَّاه كافرًا فقد أصاب ، ومن قال : هو فاسقٌ وليس بمؤمنٍ ولا كافر فقد أصابَ ، ومن قال : هو منافقٌ ليس بمؤمن ولا كافرٍ فقد أصاب،

(٢٨) راجع جملة المطاعن بالتفصيل فى : تأويل مشكل القرآن ١٩ – ٢٥ ، وراجع فى صور أخرى من الطعن على القرآن (بيان إعجاز القرآن) للخطابى – ثلاث رسائل – ٣٧ – ٤٠ .

(٢٩) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ٥٩ .

ومن قال : هو كافرٌ وليس بمشرك فقد أصاب ، ومن قال : هو كافر مشرك فقد أصاب .. لأن القرآنَ قد دَلَّ على كل هذه المعانى » [٣٠].

والواقع أنَّ حديثَ عبيد الله ، وما وقع فيه من حيْرة بين شتَّى مواضع القرآن مما يبدو متعارضا فى الظاهر ، يمثّل صورةً مصغَّرةً لما وقعت فيه الأُمة الإسلامية بأَسرها تقريبا ، فقد توزعتها هذه الوجوه من الاختلاف ، التى قال بها جميعا عبيدُ الله بن الحسن ــ فى محاولة لإراحة النفس ، فيما يبدو ــ أما بقية المسلمين فقد انقسموا وفقا لترجيح كلٍّ فرقة منهم لجانب ــ أَو مذهب ــ على آخر ، وكان اختلافهم ــ كما يقول ابنُ قتيبة ــ « فى التوحيد وفى صفات الله ، وفى قُدرته ، وفى نعيم أَهل الجنة وعذاب أَهل النار ، وعذاب البَرْزخ وفى اللَّوْح ، وفى غير ذلك » [٣١].

ومن الطبيعى أَن الانحيازَ فى مسأَلة العقائد إلى أَحَد الآراء يقتَضى بالضرورة تفنيدَ ما عداَه والردَّ عليه . وهو نشاطٌ شَاركتْ فيه كلّ الفرَق ، لسَبب بسيط هو أَن ما تقبلُه إحداهَا ترفضُه أُخرى ، والعكس ، ولأَنَّ كلَّ فرقة تدعى استمدادَ أُصولها من القرآن الذى وجدوا فيه متَّسعًا لتأييد معتقدَاتهم ، فكان ــ بذلك ــ مصدراً لهم جميعا ، وفى نفس الوقت موضوعًا للتأويل والتخريج من جانبهم جميعا أَيضا .

وهكذا تحوَّل المسلمُون إلى معسكرٍ يدافعُ عن القرآن ضد الطاعنين عليه من الخارج ، وفى الوقت نفسه تحولوا ــ فيما بينهم ــ إلى معسكرات يُدافع كلٌّ منها عن فهمه الخاصّ وموقفه من النص القرآنى .

وهو دفاعٌ سار فى خطَّيْن متوازيين ، يتصل أَحدهما بالاحتجاج لسلامة العبارة القرآنية من الوجهة النحوية واللغوية والعقَديَّة أَيضا ، ويتصل الآخر

(٣٠) المرجع السابق ٥٥ ، ٥٦ .

(٣١) تأويل مختلف الحديث ١٧ .

بالاحتجاج لبلاغة هذه العبارة وارتقائها في مدارج الاستخدام الفني للغة إلى مستوى معجز .

على أن أحد الخطّين كان – فيما يبدو – سابقا على الآخر ، وهو الخط المتصل بسلامة النصّ وصحته لغويا ونحويا ، وتيسير فهمه ، وتذليل المواضع الصعبة فيه . ومن هنا كانت كثرةُ المؤلَّفات – وربما تقدُّمها أيضا – فى غريب القرآن[٣٢] ، وفى إعرابه [٣٣] ، ومعانيه [٣٤] ، ومُشكله [٣٥] ، ومتشابهه [٣٦] ، ومشتركه ، ومُبهماته ومجازاته ، وتشبيهه ولغاته ومنطوقه ومفهومه ، كما ألفُوا فى أساليبه الخاصة نحو مقدّم القرآن ومؤخّره [٣٧] ، وجواباته [٣٨] ، وأسرار التكرار

(٣٢) راجع فى المؤلفات فى غريب القرآن : الفهرست ٥٢ ، ٥٣ ، ومفتاح السعادة ٤١٠/٢ ، ٤١١ .

(٣٣) كشف الظنون ٣٥٣/١ ، وهو يركز على كتب المتأخرين ابتداء من مكى بن أبى طالب (ت٤٣٧) ولكن قائمة المؤلفين فى إعراب القرآن تعود إلى رجال القرن الثانى ومنهم قطرب (ت٢٠٦) ثم تتدرج فى الزمن فنجد : عبد الملك بن حبيب القرطبى (ت٢٣٩) وأبا حاتم سهل بن محمد السجستانى (ت٢٤٨) ثم المبرد وثعلبا وأبا البركات الأنبارى ، والنحاس ، وابن خالويه ، والفارسى ... إلخ .
راجع ثبتا طيبا بمؤلفى إعراب القرآن فى (إعراب القرآن) المنسوب للزجاج ص ١٠٩٣ .

(٣٤) راجع الفهرست ٥٢ ، وكشف الظنون ٦١٨/٥ ؛ ومفتاح السعادة فى مواضع متفرقة .

(٣٥) ينسب إلى الفراء (المشكل الصغير) و (المشكل الكبير) – راجع مقدمة تحقيق (معانى القرآن) للفراء ١١/١ ، وهناك : (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة و (تفسير مشكل إعراب القرآن) لمكى ، وذكر صاحب مفتاح السعادة من علوم القرآن (علم معرفة مشكل القرآن وموهم الاختلاف والتناقض) .

(٣٦) راجع فى المؤلفين فى المتشابه : الفهرست ٥٥ .

(٣٧) جعله صاحب مفتاح السعادة من علوم القرآن ٤٤٠/٢ ، وهو على أى حال من الأساليب التى لاحظوها فى القرآن .

(٣٨) من ذلك كتاب جوابات القرآن لابن عيينة – الفهرست ٥٢ ، ولأحمد بن على المهرجانى ، الفهرست ٥٧ .

فيه[٣٩]، وفى مصادره [٤٠]، وضمائره [٤١]، وبعض ألفاظه [٤٢]، وبعض البنيات الخاصة فيه [٤٣]. ووصل الأمرُ بهم إلى حد اختصاص الآية الواحدة بكتاب أو رسالةٍ خاصة [٤٤]، وهو مسلك طبيعى إزاءَ ما يُروى من أن فى القرآن ثلاث آياتٍ فى كلٍّ منها مائة قول [٤٥].

ومن الطبيعى أنّ أصحابَ هذه الدراسات لم يكونوا بمعزل عن التيارات العقَدية السائدة فى البيئة الإسلامية ، وهو ما ظهر صداه فى دراساتهم ، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر ، ومن ناحية أُخرى تكفّلتْ مباحثُ أصحاب العقائد المتخصِّصين بالدفاع عن وجهاتِ نظر أصحابها وتفْنيد حُجَجِ خصومهم ، وإنْ تكن جميعُها قد صدَرت باسم الدفاع عن الإسلام الصحيح ، والفهم الحقيقى للقرآن .

وقد ذهبوا إلى أن القرآن ينقَسمُ ـ فيما يتعلق بقابليته للفهم ـ إلى قسمين: « ما هو بيِّنٌ بنفسه ، بلفظٍ لا يَحتاج إلى بيان منه ولا من غيره ... وإلى ما

(٣٩) من ذلك : (أسرار التكرار فى القرآن) لمحمود بن حمزة بن نصر الكرمانى .

(٤٠) من ذلك : (المصادر فى القرآن) للفراء ، راجع مقدمة تحقيق معانى القرآن للفراء ١١/١ .

(٤١) كتاب مختصر فى (ضمائر القرآن) استخلصه أحمد بن جعفر الدينورى (ت٢٨٩) من معانى القرآن للفراء ـ ياقوت ٣٨٣/١ .

(٤٢) من ذلك مقالة « (كلا) وما جاء منه فى كتاب الله تعالى » لابن فارس ـ بروكلمان ٢٦٧/٢ ، و « الوقف على (كلا) و (بلى) » لمكى بن أبى طالب ـ تحقيق حسين نصار .

(٤٣) من ذلك كتاب (الجمع والتثنية فى القرآن) للفراء .

(٤٤) ذكر القفطى فى (إنباه الرواة) أن لمكى كتاب (شرح اختلاف العلماء فى قوله تعالى : وما يعلم تأويله إلا الله) راجع مشكل إعراب القرآن لمكى هامش التحقيق ص ١٠٠ ، وفى ص١٠١ يذكر أن له كتابا آخر فى شرح قوله تعالى « يَرَوْنَهُم مثلَيْهم ».

(٤٥) البرهان ١٥١/٢ .

ليْس بِبيِّن بنفسه ، فيحتاج إلى بيان » (٤٦) .

وذهبوا إلى أن القسم الثاني « بيانُه إما فيه – في آية أُخرى – أو في السُّنَّة – لأنها موضوعةٌ للبيان ... وقد يكون بيانُه مضمراً فيه ، كقوله تعالى ﴿ حتَّى إذا جاؤوهاوفُتحتْ أبوابُها ﴾ فهذا يحتاج إلى بيان ، لأن (حتَّى) لا بد لها من تمام، وتأويله : حتى إذَا جاؤوها وفُتحَتْ أبوابُها » (٤٧)، ثم ذهبوا إلى أنَّ « أوّلَ واجبٍ على المُعْرب أن يفهَمَ معنى ما يُعْربُه ، مفرداً أو مركبا ، ولهذا لا يجوز إعرابُ فواتح السُّور ، على القول بأنها من المتشابه » (٤٨). وفي نفس الوقت أوَجبُوا على مفسرِّ القرآن ومعربه أن « يبحثَ عما تقتَضيه الصناعةُ في التَّقْدير ولا يؤخذ بالظاهر » (٤٩) .

ومن الواضح أنهم كانوا يحرصون على جانب المعنى بقدرْ ما كانوا يحرصُون على جانب الصناعة ، بمعنى أن يتمَّ تصويرُ المعنى في عبارة تستوفي شرائطَ الصحة اللغوية والنحوية . ومن هنا – فيما يبدو – كان التقاءُ أصحاب اللغة والدراسات القرآنية من إعراب ومعان وغريب ، مع أصحاب العقائد والمفسِّرين ، في أساليب التعامل مع النص القرآني ، والاحتجاج له سواء من زاوية لغويةٍ أو تفسيرية لا تَخْلُوان من بُعد عقَدى بشكل من الأشكال .

ويكشفُ نصٌ من ابن هشام في (المغني) عن وَحْدَة طابع العمل النحوى اللغوى والعمل التفسيرى ، وإن كان صاحبُ النص يرى فرقا في هدف كلٍّ منهما ، فهو يرى أن « الحذفَ الذى يلزم النحويَّ النظرُ فيه هو ما اقتضتْه

---

(٤٦) البرهان للزركشي ١٨٣/٢ ، ١٨٤ .
(٤٧) البرهان ١٨٣/٢ – ١٨٥ .
(٤٨) مغنى اللبيب ٥٨٢ ، وراجع : البرهان ٣٠٢/١ .
(٤٩) البرهان ٣٠٧/١ .

الصناعة، وذلك بأن يجدَ خبراً بدون مبتدأ أو العكس ، أو شرطا بدون جزاء أو العكس، أو معطوفا بدون معطوف عليه ، أو معمولا بدون عامل ... وأما قولهم في نحو : ﴿ سرابيلَ تَقيكُم الحرَّ ﴾ : إن التقدير (والبرْدَ) ، ونحو ﴿ وتلك نعمةٌ تمنُّهَا عليَّ أن عبَّدتَ بني إسرائيلَ ﴾ إن التقدير : ولم تعبِّدْني ، ففُضولٌ في فن النحو ، وإنما ذلك للمفسِّر (٥٠).

ليس هذا فحسب ، وإنما قد يتراجع النحوى نفسه عن مقتضيات صناعته مراعاةً لمقتضيات المعنى مما يتعلقُ بالشرع ، وهذا ما صرّح به العزُّ بن عبد السلام فـ « قد يقدِّر بعضُ النحاة ما يقتضيه علمُ النحو ، ولكنْ يمنعُ منه أدلةٌ شرعية ، فيتْرَك ذلك التقدير ، ويقَدَّر تقديرٌ آخرُ يليق بالشرع » (٥١).

وكما قلنا فنحن لا نرى فرقًا في الأُسلوب ، وربما لم يكن هناك فرقٌ في الهدف في كثير من الأحيان ، إذْ كانَ الحرصُ على فهمْ القرآن وكشف الغامضِ من عبارته ومضمونه هو الهدف . وإذَا كان القسْمُ من القرآن غيرُ البيِّن بنفسه ـ كما في التقسيم الذى أَورَده الزركشى ـ يَستمدُّ بيانَه من مواضعَ أُخرى في نص القرآن ، أَو من السنة ـ كما ذكر ـ أَو من أَسباب النزول كما ذكر غيرُه وكما ذكر هو في موضعٍ آخر ، فإن الاستعانةَ بهذه المُعينات لم تكن مقصورة على المفسِّرين المتخصّصين ، وإنما استعان بها أَصحابُ الدراسات القرآنية الأُخرى أيضا .

* * *

---

(٥٠) مغنى اللبيب ٧٢٤ ، ٧٢٥ .

(٥١) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ٢٢٠ .

ومؤدّى هذا أنّ معنَى النصّ القرآنى كثيراً ما كان يُتَوصَّل إليه من خارجه ، على أساس من مواضعَ أُخْرى فى النص ، أو من تفسيرٍ مأْثور أو مناسبةِ نزول ، أو لاعتبار شرعى أو عقَدى . وهو ما أدّى إلى عملية من الفصل بين ظاهر العبارة القرآنية وبين صورتها الباطنة التى وُكِلَ إليها حملُ المضمون الملائم فى عبارة سليمة من الوجهة اللغوية والنحوية . وهذا هو الخط الرئيسى الذى سلكه جميعُ المدافعين الرئيسيين عن النص القرآنى .

وسوف نقف عند واحدٍ من الأساليب المشهورة - وهو الحذف - لنرى كيف تتحكم فى القول به واللجوء إليه وإلى غيره من الأساليب - عديدٌ من العوامل المفْروضَة على العبارة من خارجها ، خاصةً على جانبِ التركيب فيها ، وهو ما يترتَّب عليه وصفُ العبارة بالاشْتمال على الحذف ، وذلك من خلال حديثهم عما سموه (أدلَّة الحذْف) ، وهى أنواع عديدة ، ولكنها تشترك فى قيامها على أُسس من خارج العبارة ، وهى الأُسس التى تتحكَّمُ فى فهم النصّ ، وتقدير صورته المثالية الباطنة . فمن المحذوفات ما يدل عليه العقْل ، ويدلُّ المقصود الأظهرُ على تعيينه ، نحو : ﴿ حُرِّمَتْ عليكُم المَيْتَةُ ﴾ فإن العقلَ يدلُّ على الحذف من حيث إنه لا يصح تحريم الأجرام ، كما يدل المقصودُ الأظهر على أن المحذوف المقدَّر هو (أَكْلُ) الميتة ما دام الغرض الأظهرُ من هذه الأشياء أكلها . وهذا - لا شك - عاملٌ خارجيٌّ فى فهم العبارة ، ولكنه يبدو طبيعيا وبسيطا ومرتبطا بالموقف الدلالى ككل ، وذلك بالقياس إلى عدد من الأدلة الأُخرى على وجود الحذف فى العبارة .

من هذه الأدلة النوع الثانى وهو العقل بمُجرَّده ، والذى يتضح من أمثلته وجود المنحى العقدى فعْلا وراءَ القول بوجود محذوفٍ ، وذلك فى نحو ﴿ وجَاءَ ربُّكَ ﴾ و ﴿ هَلْ ينظُرُونَ إلا أنْ يأتيَهُم اللّهُ فى ظُلَلٍ من الغَمام ﴾

و ﴿ فأَتَاهْم اللّهُ مِـنْ حيْث لَمْ يحتَسِبُوا ﴾ ، فإن تقدير العبارة الأُولى على أنها (وجاءَ أَمرُ ربك ـ أَو عذاب ربك ـ أَو بأْس ربك) ، وتقدير الثانية على : (ما ينظرون إلا أَنْ يأْتِيَهم أَمر الله ـ أَو عذاب الله ـ فى ظلل من الغمام) ، وتقدير الثالثة على (فأَتاهم أَمر الله أو عذاب الله من حيث لم يحتسبوا) ، كلّ ذلك التقدير إنما قصدَ به الحيْلولَة دون إسنادِ المجىء أَو الإتيان إلى الله .

ومن هذا القبيل الدليل السادس من أَدلّة الحذف وهو السياق ، حيث ينبغى على المتلقى أَن « يقدِّر فى كلٍّ مكان ما يليق به » وما يليق بطبيعة الحال هو تنزيه الله عن أَنْ يقعَ عليه أَو يُنسب إليه فى اللفظ ما لا يليق ولا يجوز من الأَفعال . فإذا قال تعالى ﴿ وعلَى الله فليتوكَّلِ المؤْمنون ﴾ كان التقديرُ الواجب هو : (وعلَى **وقَايَة** الله فليتَوكَّل ..) أَو (على **كَفِّ الله المكارهَ** فليتوكل) ـ نظرا إلى قوله من قبل ﴿ فكف اللهُ أَيديَهم عنكم ﴾ ـ فتارة يقدّر من لفظه ومعناه ، وتارة يقدّر من معناه دون لفظه .

ويدور فى فلك هذا السبب النوعُ الأَخير من أَدلة الحذف وهو **الذى لا يستقيم الكلام بدونه ، ولا يصحُّ المعنى إلا به** ، وهو أَمرٌ طبيعى عند أَصحاب كثير من الفرق التى تمنع إسناد (المرَضِ والاستطْعام والاستسْقَاء) إلى الله سبحانه ، على نحو ما جاءَ فى ظاهر حديث قدْسى (مَرضْتُ ... استطْعَمْتُكَ ... استسْقَيْتُكَ) ، وهو ما استدعى حلاً بتقدير مضاف محذوف ، فيكون أَصْل الكلام (مرضَ عبْدى ، واستطْعَمَكَ عبدى ، واستسْقَاكَ عبْدى ... إلخ) .

ويشير النوعان الخامس والسَّابع من الأَدلة التى عدّدَها عزُّ الدين بن عبد السلام إلى تحكُّم مناسبةِ النُّزول فى معنى العبارة ، والنوعان هما :

ما تدل **العادة على حذفه وتعيينه ، وما يدلُّ العقل على حذفه والشرعُ على تعيينه** . ومع اختلاف الدليل في النوْعين فإنّ في أمثلتهما ما يدل على استناد كلّ من العادة والشرع إلى سبب النزول ومناسبته ، فممّا تدل العادةُ على تعيين المحذوف فيه ـ فيما يرى العز ـ قوله تعالى : ﴿ لو نَعْلَمُ قتالا لاتَّبعْناكم ﴾ حيث قدَّر مُجاهد محذوفًا هو (مكانَ قتال) وذلك على أساس المعتاد من خبرتهم بالقتال من جهة ، وعلى أساس ما قيلَ من أنَّهم أشاروا على الرَّسُول ألا يخرجَ من المدينــة ، وأنَّ الحزْم البقاءُ فيها ، مما يــدل على أن المقصودَ : مكان صالح للقتال . يريدون أنكم تقاتلونهم في موضع لا يصلح للقتال ، ونخشى عليكم منه .

أما في قوله تعالى : ﴿ لا ينْهَاكُم اللهُ عن الذين لمْ يقَاتلوكم في الدِّين ﴾ فإن العقل قد دلَّ على الحذف ، لعدم صحة النهى عن الأجرام ، ثم دلَّ الشرعَ ـ المستند إلى سبَب النزول ـ على المحذوف ، أما السبب فهو سؤال أسماءَ للرسول عن صلة أُمِّها وهى مشركة ، فقال لها : صلى أُمّك ، فكأن التقدير (لا ينهاكم الله عن **صلة** الذين لم يقاتلوكم فى الدين) [٥٢].

وقد ذكر الزركشى صراحةً ـ من أدلة الحذف أو أنواعه ـ « **اعتضاده بسبب النّزول** ، كما في قوله تعالى ﴿ إذَا قُمْتُم إلى الصّلاة ﴾ فإنه لا بد فيه من تقدير ، فقال زيدُ بنُ أسلم : أى قمتم من **المضَاجع** ـ يعنى النوم ـ وقال غيرُه : إنما يعنى إذا قمتم مُحْدثين. واحتجَّ لزيد بأن هذه الآية إنما نزلت بسببَ فقْدان عائشةَ رضى الله عنها عَقدَها ، فأَخَّرُوا الرحيل إلى أنْ أضاءَ الصبح ، فطلبوا الماءَ عند قيامهم من نومهم فلم يجدوه ، فأنزل الله هذه الآية » [٥٣].

---

(٥٢) راجع فى تفصيل هذه الأدلة : الإشارة إلى الإيجاز ٣ ـ ٥٨ .
(٥٣) البرهان ٣/١١١ .

هذا ونراهم يذكرون من أدلة الحذف ما يعود إلى مثاليّة اللغة ، وفى حديثهم عن الحذف الذى تستحيل صحّة الكلام إلا بتقديره ، نجد أمثلةً من نحو (واسْأَلْ القريةَ) فقالوا لا بد من تقدير محذوف ، لأنه « يستحيل عقْلا تكلُّمُ الأمكنة » وقالوا : **إن اللغةَ تدلّ على الحذف** كما فى نحو (ضربتُ) فاللغة قاضيةٌ أنّ الفعلَ المتعدىَ لا بدّ له من مفعول ، وكذلك اللفظ فى قوله : ﴿ بسم الله ﴾ فإن اللفظ يدل على أن فيه حذفا « لأن حرفَ الجر لا بدّ له من متعلّق » . كما تحدثوا عما سمَّوْه **الدلالة المثالية على الحذف** ، وهذه « قد تحصُل من إعراب اللفظ ، وذلك كما إذَا كانَ منصوبًا ، فيُعلَمُ أنه لا بد من ناصب ، وإذا لم يكن ظاهراً لم يكن بدٌ من أن يكون مقدّرا .. » (٥٤).

وواضح مما عرضنا له من أدلة الحذف ـ وهو ينطبق ، بصورة من الصور على بقية الأساليب ـ تعرُّضُ العبارة القرآنية لعديد من العوامل من خارجها ، تتحكم في فهمها وتحديد المُراد منها . ومن أهمّ هذه العوامل الاتجاهاتُ العقَديةُ والمناسباتُ التى نزلت فيها وكذلك مقتضياتُ اللغة فى صورتها المثالية ، وهو ما كان عاملا على أن يَمدُّوا نظرهم إلى ما وراءَ ظاهر العبارة القرآنية عند التعرض لها بالفهم والتحليل ، وذلك بحكم عدم وفاءِ هذا الظاهر فى كثير من المواضع بمتطلبات وجهات النظر العقدية ، أو متطلباتِ المعنى المفروض من خارج العبارة بشكل عام ، وكذلك المتطلبات المثالية للصحّة اللغوية والنحوية (٥٥)، الأمر الذى أوجد الصراع بين ما يقول به ظاهرُ النصّ صراحةً ، وما ينبغى أن

---

(٥٤) راجع البرهان للزركشى ٣/١١٠ ، وراجع فى ١١٢ بالذات حديثه عما يسمى بـ (الدلالة الحالية) على الحذف ، وهى تعتمد على النظر العقلى .

(٥٥) من ذلك مثلا ما ذهب إليه مؤلف (إعراب القرآن) المنسوب ـ خطأ ـ للزجاج من أن حذف (أن) الموصولة منكر عندهم ، ومع ذلك فقد جاء فى التنزيل، راجع ٢/ ٦٣٠ ، وقد عقد بابا (لما جاء فى التنزيل مما أجرى فيه الوصل مجرى الوقف) وقال إنه = =

يحمله من مضامين ، وكذلك بين ما عليه صورتُه الفعلية من زاوية اللغة وما يجبُ أن تكون عليه هذه الصورة . وهو الصراع الذى اقتضى التغلبُ عليه الأخذَ بالطريق التّحويلى فى تناول العبارة القرآنية ، وذلك بصرف النظر عن ظاهر هذه العبارة ، والتركيز على باطنها المقدر .

ومن الطبيعي أن يكون هناك أَصلٌ يُستَنَدُ إليه في سلوك هذا السبيل ، أعني التغاضيَ عن ظاهر العبارة ، والتركيزَ على ما وراءَها من باطن يتحقَّقُ فيه الرأى المنشود ، أو الصورةُ المثالية للعبارة . هذا الأصل قد وُجدَ بالفعل منذ البدايات الأُولى لمحاولات التفسير ، وأُثيرَ الحديث عنه تحت شعار **الظاهر والباطن** – خاصةً في بيئة الشيعة – ورُويت الأحاديثُ الكثيرةُ منسوبةً إلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم ، وإلى الصحابة فى تأكيد أنَّ للقرآن باطنًا يخالف معناهُ معنَى ظاهر العبارة المحْسوسة . ويُعزى إلى الرسول قولُه : « أُنْزِل القرآنُ على سبعة أحرف لكل آية ظهرٌ وبَطْن »[٥٦]، وأنه قال : « القرآن ذَلُول ، ذُو وجوه محتملة ، فاحملوه على أحسَنِ وجوهه »[٥٧]، وقال : « ما نَزل من القرآن من آية إلا

« شيء عزيز نادر ؛ حتى قالوا : إنه يجوز فى ضرورة الشعر » ٨٤١/٣ . وخرّج الزمخشرى فى الكشاف إحدى القراءات على تشبيه اسم الفاعل بالمضارع لتآخ بينهما، ثم قال : « وهو ضعيف لا يقع إلا فى الشعر » الكشاف ٣٤/٤ ، ٣٥ . ومنع أبو حيان القياس على القرآن فى جعل (لمّا) بمعنى (إلا) فى قوله تعالى: (إن كلٌّ لـمّا جميع لدينا محضرون) فى قراءة من شدد الميم . وقال : إنه ينبغى – فى زعمه – «أن يتوقف فى إجازة هذه التراكيب ونحوها حتى يثبت سماعها أو سماع نظائرها من لسان العرب » راجع : القرآن الكريم وأثره فى الدراسات النحوية ١٨٩ . وذكر السيوطى أن النحويين قد اضطربوا فى تخريج قوله تعالى (وإنّ كلا لما ليوفينهم) بتشديد (لما) ونقل قول أبى حيان إن ارتباك النحويين فى هذه القراءة وتلحين بعضهم لقارئها يدل على صعوبة المدرك فيها ، وتخريجها على القواعد النحوية (القرآن الكريم وأثره فى الدراسات النحوية) ص ٣١٠ ، ٣١١ .

(٥٦) البرهان ٢/ ١٥٤.

(٥٧) البرهان ٢/ ١٦٣ .

ولَها ظهرٌ وبطْنٌ » (٥٧م)، وقال أَبو الدرداء .. « لا يفقُهُ الرجلُ حتى يجعلَ للقرآن وُجوهًا » (٥٨).

وقد ذهبوا فى تفسير ما نسبوه إلى الرسول من قوله إنَّ لكل آية ظهرا وبطنا عديداً من المذاهب ، فقال الحسن : « إنكَ إذا بحثتَ عن باطنها وقستَه على ظاهرها وقعتَ على معناها » ، وقال أَبو عبيدة « إن القَصص ظاهرُها الإخبار بهلاك الأَولين ، وباطنُها عظةُ الآخرين » وقال بعض المتأَخرين « إن ظاهرَها لفظُها وباطنَها تأويلُها »(٥٩).

وهناك فرقتان ــ على الأَقل ــ من الفرق الدينية فى الإسلام شاعَ عنهما استغلالُ هذين المصطَلحين ، أَو ما فى معناهما ، على أَوسع نطاق ، وهما الشيعة والمتصوِّفة ، ويقرِّرُ النعمان بن حيّون من الشيعة قاعدةً تنص على «أنه لا بد لكل محْسُوسٍ من ظاهرٍ وباطنٍ ، فظاهره ما تقع الحواسُّ عليه ، وباطنهُ ما يحويه ويحوط العلم به بأنه فيه » ثم ينطلق من هذه القاعدة مقرِّرا أَن لكل ما جاءَ فى التنزيل والحديث ظاهرًا وباطنًا ، وهو فى هذا التقرير يستند إلى آيات قرآنية ... كآية (وذَرُوا ظاهرَ الإثم وباطنه) .. كما يستند إلى ما نُسب إلى الرسول من قوله : (ما نزلَتْ عليّ من القرآن آيةٌ إلا ولها ظهر وبطن) ويستشهد بذكر الإمام عليٌّ القرآنَ قائلا إن (ظاهره علمٌ مَوْجُوب وباطنه علم محْجُوب)(٦٠).

وذهب التّسْترى ــ من الصوفية ــ إلى أنه « ما من آية فى القرآن إلا ولها

(٥٧م) البرهان ٢/ ١٦٩ .

(٥٨) البرهان ٢/ ١٥٤ ، ٢٠٨ .

(٥٩) البرهان ١٦٩/٢ .

(٦٠) راجع : المجازات القرآنية للبصير ٤٦٩ ، وهو يحيل على : (أساس التأويل) للقاضى النعمان بن حيون .

أربعةُ معانٍ : ظاهرٌ ، وباطن ، وحدٌّ ، ومطلَعٌ ، فالظاهرُ : التلاوةُ ، والباطن : الفهمُ ، والحدُّ : حلالُها وحرامها ، والمطلع : إشراف القلب على المراد بها فقها من الله عز وجل » (٦٠م) .

وأورد ابنُ حزم مجمَلا لآراء بعض الرافضين للأخذ بالظاهر ، فذكر أن قوما قالوا « لانحمل الألفاظَ من الأوامر والأخبار على ظواهرها ، بلْ هي على الوقْف . وقال بعضهم ـ وهو بكْر البشْرى ـ إنما ضلَّتْ الخوارجُ بحملها القرآنَ على ظاهره . واحتج بعضُهُم أيضا بأَنْ قال : لـمَّا وجدْنا من الألفاظ مصروفةً عن ظاهرها ، ووجدنا قولَ القائل (إنك سَخيٌّ وإنك جميل) قد يكونُ على الهزء ، والمراد : (إنك قبيح) . و (إنك لئيم) علمنا أن الألفاظ لا تنبئ عن المعانى بمجردها » (٦١) .

وليس المرادُ بالنصِّ على استغلال الشيعة والمتصوفة لمصطلحيْ (الظاهر) و(الباطن) أنَّ غيرَهُما من الفرق لم يستغلّ هذين المصطلحين ، وإنما نعنى فقط اشتهارَ هاتين الفرقتين ـ بحكم المنطَلَق العقَدى للشيعة ، والطريق إلى المعرفة عند الصوفية ـ بكثرة العزف على هذا الوتر إلى حدٍّ جعلَهم ينصرفون فى كثير من الأحيان عن كل علاقة بين دلالة اللفظ الأصلية وبين الدلالات الجديدة التى يعلّقُونها عليه ، وإن كانت الفرَقُ الأُخرى لم تقْعُدْ عن الانتفاع بنفس الرخصة سواء تحت مصطلحى الظاهر والباطن أو تحت غيرهما من المصطلحات .

وباستثناء ما هو معروف عن موقف الظاهريّة ـ الذين تمسَّكوا بظاهر نص القرآن ـ وإن كانوا لم يتخلّصُوامن إغراءِ الانصراف عن هذا الظاهر فى بعض

(٦٠م) من المجازات القرآنية للبصير ٤٨٠ ، ٤٨١ .
(٦١) الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٣/ ٣٩ .

الأحيان ـ يمكن القولُ إنه قلّما وُجدتْ فرقة إسلاميةٌ لم تأْخذ بهذا المبدأ فى الفصل بين ظاهر العبارة القرآنية وبين صورتها الباطنة ، وذلك لسبب منطقى بحت ، هو أن جميعَ هذه الفرق قد وَجَدَتْ فى ظاهر نص القرآن ما يؤيِّد نظرتها وما يخالف هذه النظرةَ أيضًا ، فكانَ من الطبيعى أنْ تأْخذ بظاهر ما يوافقها ، وأن تبحث لما يخالفُها من آيات القرآن عن تخريج مناسب [٦٢].

ويُفهمُ من حديث المرتَضَى في عددٍ من المواضع في أَماليه ، أنه لا يقال بأَن للنص ظاهراً إلاَّ في المواضع التي لا يكون معناه مواتيا للمذهب المتَّبع ، فيقال فى هذه الحالة بوجوب العُدول عن الظاهر ، أَما إذا جاءَ موافقا للمذهب فحينئذ يقال إنه لا ظاهرَ له [٦٣]، وجاءَ ذلكَ صراحةً عنه فى موضع آخر فى سياق الحديث عن قصة يوسُف ، وقوله تعالى ﴿ ولَقَدْ همَّتْ به وَهَمَّ بها ﴾ فقال : «إذا ثبتَ بأَدلَّة العُقول التى لا يدخلها الاحتمالُ والمجازُ ووجوهُ التأويلات أَنَّ المعاصىَ لا تجوزُ على الأَنبياء عليهم السلام ... صرفْنا كلَّ ما ورد ظاهرُه بخلاف ذلك من كتابٍ أَو سنة إلى ما يُطابقُ الأَدلةَ ويوافقُها ، كما نفعلُ ذلك فيما يَرد ظاهرُه مخالفا لما تدلُّ عليه العقول من صفاته تعالى ، وما يجوزُ عليه أَو لا يجُوز » [٦٤]، وقال فى موضع آخر : « على أَنهُ لَوْ كان للآية ظاهرٌ يقتضى ما ظنُّوه ـ وليس لها ذلك ـ لوجب الانصرافُ عنه بالأَدلَّة الثابتة » [٦٥].

* * *

---

(٦٢) راجع فى هذا ـ مثلا ـ البرهان ٢/ ٧٩ فى أخبار عن لجوء أحمد بن حنبل إلى التأويل فى ثلاثة مواضع من القرآن بسبب اشتمالها على صفات وأفعال لا يصح نسبتها إلى الله .

(٦٣) أمالى المرتضى ١/ ٣٩٥ ، ٣٩٦ .

(٦٤) أمالى المرتضى ١/ ٤٧٧ .

(٦٥) أمالى المرتضى ١/ ٥٣٨ ، ١/ ٥٩٢ .

وكانت نتيجةُ ذلك على المستوى التطبيقى صرفَهُمُ النظرَ عن المعنى المباشر للعبارة فى المواضع غير المواتية ، سواءٌ بالنسبة لقواعد اللغة والنحو أو بالنسبة للوجهة العقدية التى يراها المتصدِّى لفهم النص القرآنى ... فقرَّرَ النحاة ـ ونفَّذُوا بالفعلِ على مستوى التطبيق ـ مبدأَ التقدير لصورة أُخرى من العبارة ، تتحقق فيها كل الصفات المثالية التى ترتضيها قواعدُ النحو واللغة . وقام أصحاب العقائد بصنيع مماثلٍ فى تقدير صورة للعبارة تحمل المعنى الذى يوافق الاتجاهَ العقدىَّ المتبع .

ويكشف تعريفٌ ، أو تبريرٌ ، جاءَ على لسان أبى عمرو بن العلاءِ لتسمية النحوى باسمه ، عن طبيعة العمل الذى كان على النحاة واللغويين الاضطلاعُ به فى تخريج وتوجيه الظواهر اللغوية غير المتَّسقَة مع القواعد ، ففيما يقول أبو عمرو « إنَّما سُمِّى النحوىُّ نحويًا **لأنَه يحرِّف الكلامَ إلى وجوه الإعراب** »[٦٦]، والإعراب هنا ـ فيما يبدو ـ بمعنى الإبانة والإظهار ، وقد يكون بمعنى قواعد الإعراب ، وعلى النحوىِّ أن يقومَ بتوجيه ظاهرِ العبارة غير الملائم لأى سبب ، فى اتجاه الباطن النمَطىِّ المقدَّر الذى يحمل المعنى المراد، أو يكشفُ عنه .

وهذا ما يبدو فى محاولتهم لتخريج الظواهر المخالفة لقواعدهم النمطية فى القرآن ، وعلى سبيل المثال مجىء صفة المؤنث مذكرة ـ كما فى قوله تعالى ﴿ إنَّ **رحمةَ الله قريبٌ** من المحسنين ﴾ ـ إذ نراهم يلجأون إلى كلِّ أساليب التخريج والتقدير الممكنة لكى يبدُوَ مجىءُ الصفة على هذا النحو متَّسقًا مع النمط « قال الجوْهرى : ذُكِّرتْ على معنى الإحسان . وذكَرَ الفرّاء أن العربَ

---

(٦٦) الإرشاد ١/ ٢١ ط مرجليوث .

تفرِّق بين النَسَب والقُرب من المكان ، فيقولون (هذه قريبتى) ـ من النّسَب ـ و(قريبى) ـ من المكان ـ ... قال الزجّاج : وهذا غلَط لأن كل ما قَرُب من مكان ونسب فهو جار على ما يقتضيه من التذكير والتأنيث ... وقال أبو عبيدة : ذُكِّرَ (قريب) لتذكير المكان . أى مكانًا قريبا ، وردَّه ابنُ الشَّجَرى بأنه لو صحّ لَنُصبَ (قريب) على الظرف .

وقال الأخفش المراد بالرحمة هنا : المَطَر ، لأنه قد تقدَّم ما يقتَضيه فحُمل المذكرُ عليه . وقال الزجّاج : لأن الرحمةَ والغفرانَ بمعنى واحد ، وقيل لأنها والرحم سواءٌ . ومنه ﴿ وأَقربُ رُحْمًا ﴾ ، فحملوا الخَبَر على المعنى ، ويؤيده قولُه تعالى : ﴿ هذَا رحمةٌ من ربِّى ﴾ . وقيل : الرحمةُ مصدرٌ ، والمصادرُ كما لا تُجْمَعُ لا تؤنَّث ، وقيل : (قَريبٌ) على وزن (فعيل) و (فَعيل) يستوى فيها المذكَّر والمؤنث ... وقيل : منْ حذْف المضاف وإقامة الـمُضَاف إليه مَقَامهُ ، مع الالتفات إلى المحذوف ، فكأنه قال (وإن مَكانَ رحمة الله قَريبٌ) ثم حذف المكان وأَعطى الرحمةَ إعرابَه وتذكيرَه .

وقيل : من حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامة ، أىْ إنَّ رحمةَ الله شىءٌ قريب أو لطيف ... وقيل : من باب إكساب المضاف حكمَ المضاف إليه إذا كان صالحا للحذف والاستغناء عنه بالثانى ... وقيل : من الاستغناء بأحد المذكورَيْن لكون الآخر تَبعًا له ومعنًى من معانيه ، والأصل هنا : (إن رحمة الله قريبةٌ ، وهو قريبٌ من المحسنين) فاستُغْنىَ بخبر المحْذُوف عن خبر الموجود » [٦٧].

وواضح أن ما شغلَ النحاةَ **هنا هو افتقادُ المطابقَة فى النوع بين الصفة والموصوف** ، وهو ما جرَّهُم إلى كلٍّ ما سبَق من محاولاتٍ لتقديم صورة

(٦٧) البرهان للزركشى ٣/ ٣٦٠ ـ ٣٦٢ .

مثالية باطنه للعبارة تتحقق فيها المطابقةُ ، أو تنعدم فيها الحاجة إليها .

وقد يكون خروجُ النص القرآنى على النمط فى مسائل التركيب ، وهنا يضطلع النحاة بنفس الدور ، وهو البحث ، أو الكشف عن الصورة المثالية السليمة وراءَ الظاهر الحائد عن هذه المثالية . ففى قوله تعالى ـ الأعراف ١٢ ـ ﴿ ما منَعَكَ ألا تَسْجُدَ إذْ أمرتُك ﴾ يقولون : إن (لا) زائدة ، وإن التقديرَ (ما منعكَ أن تسجدَ) وكذلك فى قوله ـ الأنبياء ٩٥ ـ ﴿ وحرامٌ على قريةٍ أهلكْناهَا أنَّهُمْ لا يَرْجعُون ﴾ ، وقوله ـ الحديد ٢٩ ـ ﴿ لئَلا يعلمَ أهلُ الكتاب ألا يقْدِرُون ﴾ ، فقالوا : التقدير فى الأُولى : (وحرام على قرية أهلكناها رُجوعُها إلى الدُّنيا) و (لا) زائدة . وقال أبو عليٍّ : إن قولَه (أنَّهُم لا يرجعون) داخلٌ فى المصدر ـ الذى هو حرام ـ وخبر (حرام) مضمرَ ، والتقدير : (حرام على قرية أهلكناها بأنهم لا يرجعون موجود ، أو كائن ، أو مقضىّ)[٦٨] . ومن الطريف أن كلا من أُسلوبى التخريج قد بحث عن مثالية الصورة الباطنة بما يعكس انحرافَ الظاهر بصورة من الصور ، أما التخريج الأول فقد جاءَ على أن (لا) زائدة ، وتتحقق مثالية العبارة بالتخلص من هذا الزائد ـ هو عين الأُسلوب المتَّبع فى الآية الأُخرى ، آية الحديد ـ على حين أن التخريج الآخر قد استوعب هذا الزائد ، ثم سجل ، من ناحية أُخرى ، نقصا فى ظاهر العبارة ـ وهو الخبر المضمَر ـ يترتَّب على إكماله مثالية الصورة الباطنة .

وقد دأَبوا على ذلك فى كثير مما صادفوه فى نص القرآن من صور الخروج على القواعد المعيارية ، ففى قوله تعالى ـ الحج ـ ١٣ ـ ﴿ يدْعُو لَمَنْ ضَرُّه أقربُ من نفْعه ﴾ « قال الكسائى : اللام فى غير موضعها ، و (مَنْ) فى موضع نصب

---

(٦٨) إعراب القرآن المنسوب للزجاج ١٣٢ ، ١٣٣ .

بـ (يدعو) والتقدير : (من لضَرُّهُ أَقربُ من نفعه) ، (أى (يدعو إلهًا لضرُّه أَقربُ من نفعه) » [٦٩].

ويبدو الإصرارُ على ترك الظاهر الخارج على المثال ، والبحث وراءَه عن صورة كاملة تحتويه وتبرِّره ، من تعاملهم مع إحدى الظواهر التى عدوها من قبيل الانحراف ، وهى مخالفة الشكل الإعرابى ، ففى قوله تعالى ـ المائدة ٦٩ ـ : ﴿ إنَّ الذينَ آمَنُوا والذينَ هادُوا **والصَّابِئُون** ﴾ قالوا : رفع (الصّابئين) لأنه ردّ على موضع (إن الذين) » ـ وهو رأى الخليل وسيبويه ـ وقال ابن قُتيبة معلِّلا : « (إنَّ) مبتدأة ، وليست تُحدثُ فى الكلام معنى كما تُحدث أخواتُها، ألا ترى أَنك تقول (زيدٌ قائم) ثم تقول (إن زيداً قائمٌ) ولا يكونَ بين الكلامين فرق فى المعنى . ويدلك على ذلك قولُهم : (إن عبدَ الله قائمٌ وزيدٌ) ، فترفع (زيدا) كأَنك قلت (عبدُ الله قائمٌ وزيدٌ) .. وكان الكسائى يُجيز (إن عبدَ الله وزيدٌ قائمان) و (إنَّ عبدَ الله وزيدٌ قائمٌ) » ، وقال الفراء : « إنما جاز الرفعُ لأن (الذين) لا يبين فيه الإعراب »[٧٠] . والمهم فى كل ذلكَ هو أَنّ صورة العبارة فى وضعها المثالى عند النحاة ، أَو تقديرها ـ كما يقولون ـ هى: (إنَّ الذين آمنوا والذين هادُوا مَنْ آمَنَ بالله منهم وعَمل صالحا فلهم أَجرهم ، والصابئُون والنصارى كذلك) [٧١]، وهى صورة مثالية من وجهة نظرهم يتحقق فيها عنصرُ الكمال النّحْوى فى مقابل مجيءِ ظاهرِ العبارة منحرفا عن هذا المثال .

وقد صنعوا نفس الشيء مع عكس هذه الظاهرة ـ أَعنى مجيءَ الاسم

---

(٦٩) مشكل إعراب القرآن لمكى ٤٢٣ .

(٧٠) تأويل مشكل القرآن ٣٧ ، ٣٨ .

(٧١) إعراب القرآن للنحاس ١/ ٢٨٧ .

المعطوف منصوبا بعد معطوف عليه مرفوع ، وذلك في قوله ـ النساء ـ ١٦٢ ـ ﴿ لكنْ الراسخُون في العلم منْهُمْ والمؤْمنُون يؤْمنُون بما أُنْزلَ إليك وما أُنزلَ من قَبْلكَ **والمُقيمينَ** الصَّلاةَ والمُؤْتُون الزَّكاة ﴾ فقال بعضهم : « أراد (بما أُنزل إليكَ وإلى المقيمين) وقال بعضهم : (وما أُنزل من قبلك ومن قَبْلِ **المقيمين**) وكان الكسائى يردُّه إلى قوله ﴿ يؤمنون بما أُنزل إليك ﴾ أى : (ويؤمنون بالمقيمين) » (٧٢) ، وفي هذه الآية إشكال آخر هو العودة إلى الرفع فى (المُؤْتون) بعد النصب فى (المقيمين) ، وقد ذهب سيبويه إلى أنه مرفوع بالابتداء ، وقال غيرُه : هو مرفوع على إضمار مبتدأ ، أى (فهمُ المؤْتونَ الزَّكاةَ) ، وقيلَ : هو معطوفٌ على المضمَر الذى فى المقيمين ، وقيل : هو عطف على المضمر الذى فى (يؤمنون) أى (يؤمنون هم والمُؤْتون) (٧٣) .

وفي سورة البقرة ـ ١٧٧ ﴿ والمُوفُون بعهدْهمْ إذَا عاهَدُوا **والصَّابرين** فى البَأْسَاء ﴾ فاحتج بعضُهم لنصب (الصابرين) بأنه أَراد (وآتَى المالَ على حبِّه ذَوى القُربى واليتامَى والمساكين وابنَ السبيل والسائلينَ والصَّابرين فى البأساءِ والضراء) (٧٤) .

هذه صورةٌ توضِّح مدى حرصهم ـ فى احتجاجهم للُغة القرآن ـ على إظهار هذه اللغة بمظهر مثالى سليم يساير الأُسس التى ارتضاها النحاة واللغويّون ، اعتمادا على منطقهم المجرد، فيما يجب أن تكون عليه علاقات اللغة .

والمتتبِّع للطرق التى سار عليها أَصحاب العقائد ، أَو اللغويون من ذوى

---

(٧٢) تأويل مشكل القرآن ٣٨ وإعراب القرآن للنحاس ١/ ٢٥٩ ، ٢٦٠ .

(٧٣) إعراب القرآن للنحاس ٢٦٠ .

(٧٤) تأويل مشكل القرآن ٣٩ .

الاتجاهات العقدية ، يجد أن لديهم نفس الأسلوب في توجيه نصوص القرآن ، من أجل هدف مخالف ، بمعنى سعى أصحاب المذاهب والفرق المختلفة كلٌّ إلى تحميل عبارات القرآن ـ على مستوى الإفراد والتركيب ـ أفكارَه الخاصة ومعتقداته ، وبالتالى سعيه إلى تأويل كل ما يحمل خلافا لمذهبه من هذه العبارات .

وقد عمدوا ، كما يقول ابن تيميّة « إلى القرآن فتأوّلوه على آرائهم ، تارةً يستدلُّون بآياتٍ على مذهبهم . وتارة يتأولون ما يخالف مذهبَهُم بما يحرِّفون به الكَلِمَ عن مواضعه » (٧٥) .

وليس لنا أن نعقّبَ على موقف ابن تيْميَّة فى الهجوم على أصحاب هذا الصنيع ، وإنما نذكر فقط أن هذا المسلك قد شاركتْ فيه معظمُ الفرق الإسلامية (٧٦) ، بحَمْل ما يخالفها من عبارات القرآن على غير ظاهرها بُغيةَ تحميلِ الباطن المقترَحِ ما يناسبُ وجهتَهم من الأفكار ، مع التأكيد ـ دائمًا ـ على أنّ هذا التصرُّفَ هو فى حدود ما تحتمله العبارةُ ، ولكنه ـ بطبيعة الحال ـ لم يكن كذلك دائمًا ، بل لعله لم يكن كذلك فى معظم الأحيان . وإن كان يشارك صنيع اللغويين فى الانصراف عن ظاهر العبارة ، والتركيز على ما وراءَها.

وعلى سبيل المثال ما ذهبوا إليه فى توجيه قوله تعالى ﴿ وعَصَى آدمُ ربَّه فغَوَى ﴾ على محمَلٍ يبتعد عن نسبة المعصية إلى آدم ، فذهبوا ـ كما روَى ابن قتيبة ـ إلى « قولِ العرب (غوَى الفَصيلُ) إذا أكثر من اللبن حتى يبشَم »

(٧٥) مقدمة فى أصول التفسير لابن تيمية ٢١ .

(٧٦) لم يستطع حتى ابن تيمية ولا إمامه أحمد بن حنبل التخلص من حمل بعض الألفاظ فى القرآن على غير ظاهرها . البرهان للزركشى ٢/ ٧٩ .

وهو تخريج يخطِّئه ابن قتيبة نفسه ، لأن (غَوَى) فى الآية من (غَوَى - بفتح الواو - يَغْوِى غيًّا) ، وهو من البَشَم (غوِىَ - بكسر الواو - يغوَى غوًى) ، ثم هو لا يحمل التبرئة المطلوبة لأن فى (غَوَى) - كما يقول - ما فى (عَصَى) من معنى الذنب ، لأن العاصى لله التاركَ لأمره غَاوٍ فى حاله تلك ، والغاوى عاص ، والغيُّ ضد الرُّشْد كما أن المعصية ضد الطاعة [٧٧] .

ومثال آخر ، حديثهم عن معنى (استواء الله على العرش) فى آية [طه٥] ﴿ الرحمنُ علَى العرْشِ استَوى ﴾ فذهب ابن عباس إلى أن (استوى) بمعنى (استقرَّ) وقد وصفوا هذا التفسير منه بأنه يحتاج إلى تأويل ، على أساس أن «الاستقرار يُشعر بالتجسيم» [٧٨] ، وجاءَ عن المعتزلة أنها « بمعنى استولَى وقهَر » ، ورُدَّ بوجهين ، أحدهما بأن الله تعالى مُسْتول على الكونين والجنة والنار ، وأهلهما ، فأَىُّ فائدة فى تخصيص العرش ؟ وقال أبو عبيد : بمعنى (صَعَدَ) ، ورُدَّ بأنه يوجب هُبوطًا منه تعالى حتى يصعد ، وهو منفى عن الله . وقيلَ : (الرحمنُ عَلَى ، والعرشُ استَوى) فجعل (علا) فعلا لا حرْفا ، حكاه الأُستاذ إسماعيل الضرير فى تفسيره ، ورُدَّ بوجهين : أَحَدُهما أنه جعل الصفة [= حرف الجر] فعلا ، ومصاحف أهل الشام والعراق والحجاز قاطعة بأن (عَلَى) هنا حرف ، ولو كان فعلا لكتبوها باللام ألف ، كقوله ﴿ ولَعلا بعضُهم على بعض ﴾ . والثانى : أنه رفعَ العرشَ ولم يرفعْه أحد من القراءِ . وقيل: تمَّ الكلام عند قوله ﴿ الرحمن علَى العرش ﴾ ثم ابتدأ بقوله : ﴿ استوَى له ما فى السماوات وما فى الأرض ﴾ وهذا ركيكٌ يُزيل الآيةَ عن نظمها ومرادها .

---

(٧٧) تأويل مشكل القرآن ٣١٢ وتأويل مختلف الحديث ٨٢ .

(٧٨) البرهان للزركشى ٢/ ٨٠ .

قال الأُستاذ : والصواب ما قاله الفرَّاءُ والأَشعرى وجماعة من أهل المعانى : إن معنى قوله (استوى) أَقبل على خلق العرش وعمَد إلى خلقه فسماه استواءً كقوله : ﴿ ثم استوى إلى السماء وهى دخان ﴾ أى قصد وعمد إلى خلق السماء ، فكذا هاهنا . قال : وهذا القول مرضيٌّ عند العلماءِ ليس فيه تعطيل ولا تشبيه .

قال الأشعرى : (على) هنا بمعنى (فى) كما قال تعالى ﴿ على مُلْك سليمان ﴾ ومعناه : أَحدث الله فى العرش فعلا سماه استواءً ، كما فعل فعلا سمَّاه فضلا ونعمة ، قال تعالى ﴿ ولكنَّ الله حبَّب إليكم الإيمان وزيَّنه فى قلوبكم وكرَّه إليكم الكفر والفسوقَ والعصيانَ ، أُولئك هم الراشدون فضلا من الله ونعمة ﴾ فسمَّى التحبيبَ والتكريهَ فضلا ونعمة . وكذلك قوله ﴿ فأَتَى اللهُ بُنْيَانَهم منَ القَواعد ﴾ أى فخرَّب الله بنيانهم ، وقال ﴿ فأَتاهُمْ من حيثُ لمْ يحتَسبُوا ﴾ أى قصدَهم ، وكما أَن التخريبَ والتعذيب سماهما إتيانًا فكذلك أَحدثَ فعلا بالعرش سماه استواءً ، قال : وهذا قول مرضيٌّ عند العلماء ، لسلامته من التشبيه والتعطيل » [٧٩] .

وهكذا تقتضى السلامةُ من التشبيه والتَّعْطيل أن يُصرَفَ اللفظ عن ظاهره إلى باطن مختلف عنه ، هذا الباطن يمثل المعنَى المرادَ ، ويُعَدُّ بمثابة الأَصل . وقد عَمَّمُوا هذا المسلكَ ، لا فى المواضع الصارخة كما هو الحال فى صفة (الاستواء) وإنما فى الكثير من الصفات الأُخرى ، والأَفعال ـ مما قد لا يخطر ببال الإنسان أَنها مما يثير حساسية عقَدية ـ ومع ذلك فلمْ تسلم من الحمل على خلافِ المدْلول الظاهر ، إذ كان يكفى أن يكون الفعلُ ـ أَو الصفةُ ـ منسوبا

---

(٧٩) البرهان ٢/ ٨٠ ـ ٨٢ .

إلى الله سبحانه ، أو واقعا ـ فى اللفظ ـ عليه ، لكى يتسابقَ الشراحُ والمفسرون ـ من أصحاب اللغة والعقائد ـ إلى إحاطته بكل أنواع الاحتراز والتحوُّط مما قد ينزلق إليه الفهم ، مما لا يجوز على الله . وهذا ما يكشف عنه حديث أبى بكر محمد بن عزيز السجستانى عن معنى **الصلاة** ـ بمناسبة ورود الكلمة فى بعض الآيات ـ وكيف ينبغى التفرقةُ فى المعنى بين الكلمة مُسندةً إلى الله ومُسندةً إلى الملائكة ومُسندةً إلى الرسول ، ثم إلى المسلمين فى أدائهم: الفريضة المعروفة. إذ قد يُراد بالكلمة هذه (الفريضة) بما فيها من ركوع وسجود، ويراد بها (الترحُّمُ) إذا كانت من الله ، ويُراد بها (الدُّعاء) إذا كانت من الرسول ـ ﴿ إن صلاتَك سكنٌ لهم ﴾ ـ ويُراد بها (الاستغْفار) إذا كانت من الملائكة ، وأخيرا تُطلقُ الصلاة على (الدِّين) كما فى قوله ﴿ يا شُعيْبُ أصلاتُك تأمركَ ﴾ ـ أى دينك [٨٠].

وحول قوله تعالى ﴿ فلهُمْ أجرٌ غيرُ ممنون ﴾ يصرِّح أبو بكر بن الأنبارى بأن « المنّ يقع على معنيين ، أحدهما يُوصف اللهُ جلَّ وعزَّ به ، والآخر لا يوصف به ، فالذى يوصف به ـ جل اسمه ـ ما يكون بمعنى الإعطاء والإنعام .. فكذلك قالوا : يا حنَّانُ يا منَّانُ .. والمَنُّ الذى لا يُوصف الله به الافتخار والتزيُّن والاستعظام للنعمة التى يولاها المُنْعَم عليه .. » [٨١]. وهو يذهب إلى أن الفعل (سَمِعَ) من الحروف التى تشبه الأضداد ، فهو « يكون بمعنى : وَقَعَ الكلامُ فى أُذنه ، أو قلبه ، ويكون (سمعَ) بمعنى (أجابَ) ، من ذلك قولُهم (سمعَ الله لمن حَمِدَه) معناه : أجاب الله مَنْ حمده ، ومن هذا قوله .. ﴿ أُجيبُ دعوةَ الداعِ إذا دَعَانِ ﴾ وقالوا : يكون (سمعَ)

(٨٠) غريب القرآن ، المسمى نزهة القلوب لأبى بكر محمد بن عبد العزيز السجستانى صـ١١٠ .

(٨١) الأضداد لأبى بكر بن الأنبارى ١٣٦ .

بمعنى (أجاب) وأجاب بمعنى (سمع) وأنشدنا أبو العباس :

دعوتُ اللهَ حتى خِفْتُ أَنْ لا   يكـون اللهُ يسْمَعُ ما أَقـول

أراد : يجيب ما أقول . وقال جماعة من المفسِّرين : معنى الآية أُجيب دعوة الداعِ إذا دعان فيما الخيرةُ للداعى فيه . فإذا سألَ ما لا صلاحَ لهُ فيه كان صرفُهُ عنه إجابةً فى الحقيقة » (٨٢).

على أن التخريج لعبارة النص القرآنى ونصوص الحديث النبوى أيضًا من زاوية دينية ، لا ينصب على المفردات فحسب ، وإنما يمتد ليشمل ألوانا من التصرّف فى تركيب العبارة ، تتداخَلُ أحيانا مع التصرُّف فى دلالَةِ المُفرَدات ، وتستأثر أحيانا بعمليَّة التوجيه والتخْريج ، وعلى سَبيل المثال هذه المجموعة من الأقوال فى تخريج حديثِ : أنَّ الله تعالى خَلَقَ آدمَ على صورته ، فذهَبَ قومٌ من أصحاب الكلام ـ فيما يذكر ابنُ قتيْبة ـ إلى أنه أراد (خلقَ آدمَ على صورة آدَم) لم يزدْ على ذلك ، وقال قوم (إنَّ اللهَ تعالى خلقَ آدمَ على صورة عندَه) وقال قومٌ (لا تقبِّحُوا الوجهَ فإن الله تعالى خلقَ آدمَ على صورته ـ أى على صورة الوجه) . ويرى ابنُ قتيبةَ أنَّ من التأويلات الأقرب إلى الاطِّراد ، الأبعد من الاستكراه ، تأويلَ بعض أهل النظر فإنه قال فيه : (أرادَ أنَّ اللهَ تعالى خلقَ آدمَ فى الجنَّة على صورته فى الأرض) .. وليس من شأننا الاختيارُ أو التأييد ، والمهم أنَ نسجل هذه المحاولات والحيَلَ بالتَّحْوير فى تركيب العبارة بتقدير عَوْد الضمير تارةً على آدمَ وتارةً على الوجه ، وجعله تارةً أُخرى للملَك، أو بتقدير شبْه جملة ـ جار ومجرور ـ محذوفٍ فى موضعين ، الأول (فى الجنة) والآخر (فى الأرض) (٨٣).

---

(٨٢) المرجع السابق ١١٨ .

(٨٣) تأويل مختلف الحديث ٢٧٥ ـ ٢٧٩ .

وهو صنيع مشابه لما ذهبوا إليه في تخريج قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِه شيءٌ ﴾ قال ابنُ قُتيْبَة « وظاهرُ هذا يدلُّ على أن مثلَه لا يشبهُهُ شيءٌ ، ومثلُ الشيءِ غيرُ الشيءِ ، فقد صار – على هذا الظاهر – لله تعالى مثلٌ . ولكن هذا ليس هو المعنى المراد ، لأن معنى ذلك في اللغة أنه يُقام المثلُ مَقَام الشيءِ نفسه . ففي قوله تعالى﴿ ليسَ كَمِثْلِه شيءٌ ﴾ يريد : (ليس كَهُوَ شيءٌ) ... ويجوز أن تكون الكاف زائدة ، كمَا تقول في الكلام (كلمني بلسَان كمثل السِّنان) ... » [84]، فالقولُ بالزيادة ، والقول بدَلالةٍ مختلفة ، من الوسائل المأخوذ بها في تخريج النص القرآني حيث لا يكون الظاهر مواتيا .

ويكشف حديثُهم عن قوله تعالى – الزخرف – ٨١ – ﴿ قُلْ إِنْ كَانَ للرَّحْمَن ولَدٌ فأَنا أَوّلُ العَابدين ﴾ عن استماتة في التخريج لظاهر النص القرآني بعيدًا عن كل ما يبعث على الحَرَج ، وذلك بالتصرُّف في دلالة اللفظ أو تركيبه وفقا لمَا هو ممكن . فقال أبو عبيدة : (إنْ) في موضع (ما) في قول بعضهم (ما كانَ للرحمن ولدٌ) والفاء مجازها مجاز الواو (ما كان للرحمن ولد ، وأنا أول العابدين) .. وقال آخرون : مجازها (إن كان في قولكُم للرحمن ولد فأنا أول العابدين ، أي الكافرين بذلك والجاحدين لما قلتم) . وهي من (عَبِدَ يَعْبَدُ عَبَدًا) [85]. وذهب أبو بكر السجستاني في كلمة (العابدين) إلى أن معناها عند المفسرين (الموحّدين) وعند اللغويين (الخاضعين الأذلاء)[86]، وقال النحاس .. « إنْ جَعَلْتَ (إنْ) للشرط ، فـ (كَانَ) في موضع جزم ، وإن جعلتَها بمعنى (ما) فلا موضعَ لكان . وقد روى علِّي

---

(٨٤) المصدر السابق ٢٧٥ .

(٨٥) مجاز القرآن ٢/ ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

(٨٦) غريب القرآن المسمى نزهة القلوب ١٢٣ .

ابن طلحةَ عن ابن عباس فى قوله تعالى : ﴿ قل إن كانَ للرحمن ولدٌ ﴾ قال : يقول : ﴿ لمْ يكُنْ للرحمن ولدٌ ﴾ ، قال أبو جعفر جعل (إنْ) بمعنى (ما) كما قال جلَّ وعزَّ ﴿ إنْ الكافرُون إلا فى غُرور ﴾ أى (ما الكافرون إلا فى غُرور) » [87]، وذهب مَكّى إلى أنَّ « (إنْ) بمعنى (ما) ـ والكلام على ظاهره ـ و (العابدين) من العبادة . وقيل (إنْ) للشرط ، ويكون معنى (العابدين) الجاحدين لقولكم (إنَّ له ولدا) . وقيل (إنْ) للشرط و(العابدين) على بابه ، والمعنى : فأَنا أَول من عبده موحِّدًا على أنه لا ولد له) [88].

ومن الواضح أن هناك ما يمكن تسميته بالسيولة في دلالة العبارات ـ سواءٌ على مستوى المفرد أو مستوى التركيب ـ مما يجعلها طيّعة لأى توجيه يراد لها ، وواضح أن السبب الأساسى هو النظر العقَدى أو الدينى عامة ، والذى يقتضى حمل كل ما يخالف الاتجاهَ المأخوذ به على خلاف ظاهره .

ويكفى أن نذكر فى نقاشهم حول الآية الأخيرة ﴿ قل إن كان للرحمن .. ﴾ كيف تراوح معنى كلمة (العابدين) بين : الموحدين ـ الخاضعين ـ الأذلاء ـ الكافرين ـ الجاحدين ، والعابدين ـ من العبادة . غير أن هذا ليس ما يعنينا فى المقام الأول ، وإن كنا قد أطلنا فى عرض ما يؤكد هذه السيولة والطواعية وقابلية العبارات للتشكُّل ـ نظريا ـ بحسب الحاجة العقَدية ، تمهيدًا لعْرض ما ترتَّب على هذا المنحى ، وهو بروزُ المصطلحات التى سادت بعد ذلك ـ فى محيط الدرس البلاغى المتخصِّص ـ كأعلام على سِمَات

---

(87) إعراب القرآن المنسوب للزجاج ١٠٦٩ .

(88) مشكل إعراب القرآن ٥٦٠ .

أسلوبية تكوّن فى مجموعها خصائصَ القول البليغ من خلال تلك المحاولات الدائبة من جانب اللغويين والعقائديّين لجبْر ما تصوروه ـ أو صوّروه ـ انحرافا فى ظاهر العبارة القرآنية عن المنحى العقَدى المتبع ، أو عن المثال اللغوى المألوف .

وإذا كان أصحابُ الدراسات القرآنية قد صرَّحوا مرارا بوجود مواضع تضطرهم إلى عمليات من التأويل والتخريج ، وعلى سبيل المثال : ما أعلنه ابن قتيبة من أن كثيراً من الناس مستوحشون « من أن يلحقوا بالأنبياء ذنوبا ، ويحملهم التنزيه لهم ـ صلوات الله عليهم ـ على مخالفة كتاب الله .. واستكراه التأويل ، وعلى أن يلتمسوا لألفاظه المخارج البعيدة بالحيل الضعيفة .. »[٨٩]، وما صرّح به الزركشى من أن « ما حملهم على التأويل وجوبُ حمْلِ الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالة التشابه والجسمية فى حق البارى تعالى»[٩٠]، فإن المبررات التى ساقوها، والتسميات التى أطلقوها على حاصل الفرْق بين ظاهر العبارة وباطنها ، ما لبثت أن تكوّن منها هيكل، أو نظامُ المصطلحات الرئيسية فى مجموعة الأساليب التى يقوم عليها البحث الفنّى ، وتتحدد فى إطارها خصائص اللغة الأدبية البليغة .

ولتكن البدايةُ فى إثبات هذا الفرض باستعراض مواقف عدد من أصحاب الدراسات القرآنية فى عدد من الآيات تندرج تحت أُسلوبٍ واحدٍ أطلق عليه البعض (المجازاةُ علَى الفعل بمثل لفْظه) فى آيات مثل ـ البقرة ـ ١٩٤ ـ ﴿ فمَنْ اعتدَى عليكُم فاعتَدُوا عليه ﴾ و ـ الشورى ـ ٤٠ ـ ﴿ وجَزاءُ سيِّئَةٍ سيئةٌ مثلُها ﴾ و ـ البقرة ـ ١٤ و ١٥ ـ ﴿ إنما نحنُ مُستَهزِئُون ، اللهُ يستهزِئُ بهم ﴾ و ـ التوبة ـ ٧٩ ـ ﴿ فيسخَرُونَ منهمْ سخرَ اللهُ منهُمْ ﴾ و ـ الأنفال ـ ٣٠ ـ

(٨٩) تأويل مشكل القرآن ٣١٢ .
(٩٠) البرهان ٢/ ٨٠ .

﴿ ويمكُرُون ويَمكُرُ اللهُ ﴾ .. وغيـر هذه من الآيات التى تسيـر على نفس الأُسلوب ، حيث يُعادُ اللفظُ الأول مرةً أُخرى على سبيل المجازاة مع اختلافِ الدلالة .

وهنا تلتقى النظرةُ اللغويةُ مع النظرة العقَدية فى عدمِ جريان هذا الأُسلوب على معايير السلامة لغويا وعقَديًا ، أَما السبب فمختلفٌ بين الفريقين ، ففى مواضع مثل (فَمنْ اعتدَى عليكم .. وجزاءُ سيئَة..) تجىءُ المؤاخذةُ من أَنَّ جزاءَ السيئة لا يُسمَّى سيئةً ، وجزاءُ الاعتداء لا يسمى اعتداءً ، فالمأخذ هنا لغويٌّ ، أَما فى مواضع مثل ﴿ ... سخر اللهُ ﴾ و ﴿ يمكُرُ اللهُ ﴾ و ﴿ يستهزئُ بهم ﴾ فإن المأخذَ دينىّ ، خاضع لمعيارهم فيما يجُوزُ على الله وما لا يجوز ، إذ لا يجُوزُ عليه سبحانه أَفعالٌ من نحو السخرية والمكر والاستهزاءِ .

ومع ذلك نرى العمل واحدًا فى صرْف هذه الأَفعال عن ظاهرها ، فذهب أَبو عبيـدة فـى قوله تعالى ﴿ ومكروا ومكر الله ﴾ إلى أَن « مكرَ اللهُ » بمعنى : (أَهلكهم الله) [٩١]، كما ذهب إلى أَن معنى « قاتلَهُمْ الله » : (قتلهم الله) وقال إنه « قلّما يوجدُ (فاعَلَ) إلا أَن يكون العملُ من اثنين .. وقدجاءَ هذا ـ ونظيره : عافَاك الله ، والمعنى : أَعفاكَ الله ـ وهو من الله وحده » [٩٢]. أَما الفراءُ فذهب إلى أنّ « المكرَ من الله استدراجٌ لا علَى مكر المخلوقين » [٩٣]، وفى قوله تعالى ﴿ فلا عُدوانَ إلا على الظّالمين ﴾ يقول « فإنْ قال قائل : ... أَعُدْوانٌ هو ، وقد أَباحَهُ الله لهم ؟ قُلْنَا : ليس بعُدوانٍ فى المعنى، **إنما هو على**

(٩١) مجاز القرآن ١/ ٩٥ .

(٩٢) مجاز القرآن ١/ ٢٥٦ .

(٩٣) معانى القرآن للفراء ١ /٢١٨ .

مثْل ما سبق قبله ، ألا ترى أنه قال : ﴿ فمَنْ اعتَدَى عليكُمْ فاعتَدُوا عليه بمثْل مَا اعتَدَى عليكُمْ ﴾ فالعُدْوان من المشركين فى اللفظ ظُلْمٌ فى المعنى ، والعدوان الذى أباحَهُ الله وأمر به المسلمين ، إنما هو قصَاصٌ ، فلا يكون القصاصُ ظُلما وإن كان لفظُه واحدا . ومثله ... ﴿ وجزاءُ سيِّئة سيئةٌ مثلُها﴾ وليست من اللّه على مثل معناها من المُسيء ، لأنها جزاء » [٩٤].

وذهبَ الأخفشُ الأوسط فى (معانى القرآن) إلى نفسِ المنْحَى ، يقول : « وأما قوله (يخادعُون الله ...) ـ ولا تكون المفاعلة إلا من شيئين ـ فإنه إنما يقول : (يخادعون الله عند أنفسهم) : يمنُّونَها أنَ لا يعاقَبُوا ... وقد تكون المفاعلة من واحدٍ فى أشياءَ كثيرة ، تقول : باعدتُه مباعدة ، وجاوزته مجاوزةً .. وقد قال ﴿ وهو خادعُهم ﴾ **فذَا على الجواب** .. وكذلك ﴿ ومكَرُوا ومكَرَ اللهُ ﴾ و ﴿ اللهُ يستهزئُ بهم ﴾ على الجواب ، والله لا يكون منه المَكْر والهُزْء، والمعنى أن المكرَ حاقَ بهم ، والهزءَ صارَ بهم » [٩٥].

وأدرج ابنُ قتيبةَ هذا التركيب تحت ما أسماه (**مخالفةُ ظاهرِ اللفظِ معناه**) ، ومن ضروبه عنده « الجزاءُ علَى الفعل بمثل لفظه » ومن أمثلته ﴿ .. ومكرَ الله ﴾ و ﴿ .. سخرَ الله منهم ﴾ [٩٦].

وأطلق المبرِّدُ على نفس الأُسلوب(**مزجُ اللفظِ بلفظِ ما قبلَه**) وقاسه إلى قول الشاعر :

ألا لا يجْهَلَنْ أحدٌ علينْا فنجهلَ فوقَ جهْلِ الجاهلينا

---

(٩٤) معانى القرآن للفرّاء ١/ ١١٦ ، ١١٧ .

(٩٥) معانى القرآن للأخفش ـ تحقيق فائز الحمدَ ١/ ٣٨ ، ٣٩ .

(٩٦) تأويل مشكل القرآن ٢١٥ .

وقال : إن الفعلين متساويان ، والمَخْرَجان متباينان « فمثله (وجزاءُ سيئة ..) والثانية ليست سيئة تُكتب على صاحبها ولكنّها مثلُها فى المكْروه .. » [٩٧].

ومن الطّريف أن يستندَ الصُّولى فى دفاعه عن أبى تمام فى قوله :

لا تسْقِنى ماءَ الملام فإنّنى   صَبٌّ قدْ استَعْذَبْتُ ماءَ بكائى

إلى أمثال هذه الآيات القرآنية ، فقال إن العرب « **قد تحمل ... اللفظَ على اللفظ** فيما لا يستوى معناه ، قال الله جلّ وعز ﴿ وجزاءُ سيئة .. ﴾ الآية ، والسيئة الثانية ليست بسيئة ، لأنها مُجازاة ... وكذلك ﴿ ومكرُوا ومكرَ الله ﴾ وكذلك ﴿ فبشّرْهُمْ بعذابٍ أليم ﴾ لما قال : بشّرْ هؤلاء بالجنة قال : بشّرْ هؤلاء بالعذاب ، والبشارة إنما تكون فى الخيْر لا فى الشر ، فَحُمِلَ اللفظُ على اللفظ » [٩٨] .

ويشبه اعتذارَ الصولى عن أبى تمام باللجوء إلى آيات القرآن مما ورد على هذا الأُسلوب ... اعتذارُ القاضى الجرجانى عن المتنبى فى قوله :

تجمّعَتْ فى فُؤاده همَمٌ   مِلْءُ فؤاد الزّمان إحْداها

إذ ذهب إلى القول بأنّ الشاعر قد « أوردَهُ على **مقابلة اللفظ باللفظ** »[٩٩] .

وقال الزجّاج فى قوله تعالى ﴿ فمنْ اعتَدى عليكُم ﴾ « أىْ مَنْ ظَلَمَ فقاتَلَ فاعتدى ﴿ فاعتدُوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ وسمى الثانى اعتداءً لأنه

---

(٩٧) راجع حلية المحاضرة ١٨٠ ، أثر القرآن فى تطور النقد ١٨٧ .

(٩٨) رسالة الصولى إلى مزاحم بن فاتك ـ أخبار أبى تمام ـ ٣٥ ، ٣٦ ، وراجع : سر الفصاحة لابن سنان ١٣٢ حيث ينقل عن الصولى .

(٩٩) الوساطة ٤٤٢ .

مجازاة اعتداء ، فسُمِّىَ بمثل اسمه ، لأن صورة الفعلين واحدة ، وإن كان أحدهُما طاعةً والآخرُ معصيةً ، والعرب تقول : (ظلَمنى فلانٌ فظلمتُه) أى : جازيتهُ بظلمه ، و (جَهِلَ علَىَّ فجَهِلْتُ عليه) أى: جازيته بجهله .. وقال اللّهُ جلَّ وعز ﴿ ومكَرُوا ومكَر الله ﴾ وقال ﴿ فيسْخَرُون منهم سخِرَ اللهُ منهم ﴾ جعل اسم مجازاتهم مكْرًا كما مكروا .. فكذلك ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ﴾ » (١٠٠) .

هذا ونراه يطلق على نفس الظاهرة اسم (**ازدواج الكلام**) وذلك فى حديثه عن قوله تعالى ﴿ الله يستهزئ بهم ﴾ فقال إن فيه ثلاثة أوجه من الجواب :

فمعنى (استهزأ الله بهم) أنه أظهرَ لهُم من أحكامه فى الدنيا خلافَ ما لهم فى الآخرة ، كما أظهرُوا للمسلمين خلاف ما أسرُّوا .

ويجوز أن يكون استهزاؤه بهم : أخذَه إيَّاهم من حيث لا يعلمون ، كما قال جل وعز ﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ من حيث لا يعلَمُون ﴾ .

ويجوز ـ والله أعلم ، وهو المختار عند أهل اللغة ـ أن يكونَ معنى ﴿ يستهزئ بهم ﴾ : يجازيهم على هُزْئِهمْ بالعذاب ، فسُمِّى جزاء الذنب باسمه كما قال جل وعز ﴿ وجزاءُ سيئةٍ سيئةٌ مثلها ﴾ فالثانية ليست بسيئة فى الحقيقة ، ولكنها سُميتْ **لازدواج الكلام** ، وكذلك قوله ﴿ فمن اعتَدَى عليكُمْ فاعتدُوا عليه بمثل ما اعتَدَى عليكُمْ ﴾ فالاعتداءُ الأول ظُلم ، والثانى ليس بظُلْم ولكنه سُمِّىَ فى اللغة باسم الذنب ليعلَمَ أنه عقاب وجزاءٌ به ... » (١٠١) .

---

(١٠٠) راجع إعراب القرآن ومعانيه للزجاج ق ٢ ص ٢٢٨ .
(١٠١) إعراب القرآن ومعانيه للزجاج ٥٢ ، ٥٣ .

وقد تحدث ابن فارس فيما سماه (باب المُحاذاة) وجعل منه (**الجزاء على الفعل بمثل لفظه**) نحو ﴿ إنما نحْنُ مُستهْزئُون ، اللـه يستَهْزئُ بهِمْ ﴾ أي يُجازيهم جزاءَ الاستهزاء .. ﴿ ومكَرُوا ومكَرَ اللّه ﴾ و ﴿ يسخَرُون منهم سخرَ اللهُ منهم ﴾ و ﴿ نَسُوا اللهَ فنسيهُم ﴾ و ﴿ وجـزاءُ سيئةٍ سيئـةٌ مثلُها ﴾ ثم قال : « ومثل هذا في شعر العرب قول القائل :

ألا لا يجْهَلَـنْ أحـدٌ عليْـنَا فنجْهَـلَ فوقَ جَهْلِ الجَاهلينَا »[١٠٢].

أمـا الرمانـي فـقـد أدرَجَ نحـو هـذه الآيات تحـت مـا سمّـاه (**تجانُس المُزاوَجة**)[١٠٣]. وسلك العسكرى هذه الآيات ضـمن لونَيْن من ألوان البـديع عنده ، همـا (**المقـابلة**) و (**رد الأعجاز على الصـدور**) ، وقد جعل مما سماه (**مقابلة الفعل بالفعل**) قوله تعالى ﴿ ومكَرُوا مكراً ومكَرْنا مكْرا ﴾ وقـال « فـالمكْر من الله تعـالى العـذابُ ، جعلَه الله عز وجل مقـابلةً لمكـرهم بأنبيائـه وأهل طاعته » [١٠٤]. ومن ناحية أُخرى نراه يستهل حديثه فى رد الأعجاز على الصدور بأنك « إذا قدّمت ألفاظا تقتضى جوابا فالمرضىُّ أن تأتى بتلك الألفاظ في الجواب ولا تنتقل عنها إلى غيرها مما هو فى معناها ، كقوله تعالى ﴿ وجزاءُ سيِّئةٍ سيئةٌ مثلها ﴾ » [١٠٥].

ويتضح الاستناد إلى المخارج اللغوية في حلّ الإشكالات العقَدية فى جواب معتزلىٍّ متحمس هو القاضى عبد الجبار ، عن سؤال حول قوله تعالى : ﴿ الله يستهزئُ بهم .. ﴾ إذ قيل : (كيف وصَفَ تعالى نفسَه بالاستهزاءِ) ؟ وقد

(١٠٢) الصاحبى لابن فارس ١٩٦ .

(١٠٣) النكت للرمانى ٩٨ ، ٩٩ .

(١٠٤) الصناعتين ٣٤٦ .

(١٠٥) الصناعتين ٤٠٠ .

أجاب بأن الاستهزاء لا يجوز على الله تعالى « لأنه فعل مخصوص يفعله من لا يمكنه التوصل إلى مراده إلا بهذا الجنس ، فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، وإنما أراد بذلك أنه يعاقبهم ويجازيهم على استهزائهم ، كما قال تعالى ﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ ، ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ﴾ وما يفعله الله تعالى لا يكون سيئة ولا اعتداء ، وتقول العرب (الجزاء بالجزاء) والأول ليس بالجزاء .. وإنما أجرى اللفظ على جزاء الاستهزاء **مجازا واتساعا** » [١٠٦].

وذهب الشريف الرضيُّ إلى أن قوله تعالى ﴿ ومكروا ومكر الله ﴾ : «**استعارة** لأن حقيقة المكر لا تجوز عليه تعالى . والمراد بذلك إنزال العقوبة بهم، جزاءً على مكرهم . وإنما سُمِّيَ الجزاء على المكر مكرًا **للمقابلة بين الألفاظ** على عادة العرب فى ذلك » [١٠٧].

وأورد صاحب (إعراب القرآن) [المنسوب ـ خطأ ـ إلى الزجاج] هذه المجموعة من الآيات ضمن (**ما جاء فى التنزيل من ازدواج الكلام والمطابقة والمشاكلة وغير ذلك**) وضم إلى أمثلته آيات تشتمل على أفعال مما شاع أنها لا تصدر إلا من طرفين وجعل من ذلك قراءة من قرأ : ﴿ يخادعون الله ... وما يخادعون إلا أنفسهم ﴾ وجعل قوله ﴿ وما يخادعون إلا أنفسهم ﴾ على سبيل المطابقة للجزء الأول وهو ﴿ يخادعون الله ﴾ [١٠٨].

وجاء الحديث عن الآية الأخيرة وكذلك عن قوله تعالى ﴿ فمنْ اعتدى عليكُم ﴾ وقوله ﴿ ومكروا ومكر الله ﴾ عند السكاكى ضمن حديثه عن (**المشاكلة**) « وهى أن تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته » [١٠٩]،

(١٠٦) تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضى عبد الجبار ١١ .

(١٠٧) تلخيص البيان فى مجازات القرآن للرضى ١٢٣ .

(١٠٨) إعراب القرآن المنسوب للزجاج ٣٧٦ ، ٣٧٧ .

(١٠٩) مفتاح العلوم ٢٠٠ .

وهو ما تابعه عليه لاحقوه من أتباع مدرسته ، ومن بينهم الخطيب القزوينى فى الإيضاح (١١٠)، الذى صنف هذه الأساليب أيضا ضمن مجاز (تسمية المسبب باسم السبب) (١١١)، وهو ما ذهب إليه ـ قبلَه ـ عز الدين بن عبد السلام فى نفس المجموعة من الآيات (١١٢).

أما ابن الأثير فإنه تحدَّثَ عن هذا النوع من الأساليب ضمن تناوله **للمقابلة** ، وأضاف إلى ما سبق من أمثلة آياتٍ من نحو ﴿من كفر فعليْه كفرُه﴾ .. وقال إن « هذا هو الأحسن ، وإلا فلو قيل (من كفر فعليه ذنبُه) كان ذلك جائزا ، لكن الأحسنَ هو ما ورد فى كتابِ الله تعالى ، وعليه مدارُ الاستعمال » (١١٣).

وكما نرى تتعدد الأسماءُ ـ أو المصطلحات ـ التى تُطلق على الظاهرة الواحدة ، وهذا طبيعى بحكم تعدُّد الدارسين من جهة ، وبحكم عدم الاتفاق ـ بعد ـ على مصطلحات بعينها خاصة فى المراحل الأُولى ، من جهة ثانية .

وقد يعود التعدُّدُ فى التخريجات والمصطلحات ـ أيضًا ـ إلى طبيعة فهم المعنى الذى تحمله ـ أو يمكن أن تحمله ـ العبارة ، ومن هنا تتعدد المصطلحات لا عند مجموعة من المؤلفين فحسب ، وإنما عند المؤلِّف الواحد أيضا ، وهذا ما يمثله حديث المرتضَى عما جاءَ فى بعض أحاديث الرسول من قوله (.. فإنَّ اللهَ لا يملُّ حتى تَملُّوا) فقد ذهب المرتضَى إلى أن فى وصفه ـ عليه السلام ـ الله تعالى بالمَلَل أربعةَ وجوه :

---

(١١٠) راجع الإيضاح للقزوينى ٣٤٨ .
(١١١) الإيضاح ٢٧٢ ـ ٢٧٤ .
(١١٢) الإشارة إلى الإيجاز ٣٧ ، ٣٨ .
(١١٣) المثل السائر ٢/ ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

« **أولها** : أنه أراد نفى الملَل عنه ، وأنه لا يَملُّ أبدًا ، فعلّقه بما لا يقع على سبيل التبعيد كما قال الله تعالى ﴿ ولا يدْخُلُونَ الجنّةَ حتَّى يَلِجَ الجَمَلُ فى سَمِّ الخِيَاطِ ﴾ وقال الشاعر :

فإنك سوفَ تَحْكُمُ أَوْ تَنَاهَى   إذَا ما شِبْتَ أو شَابَ الغُرَابُ

أراد : أنك لا تحكم أبدا .

والوجه الثانى : أن يكون المعنى أنه لا يغضبُ عليكم ويطّرِحُكم حتى تتركوا العمل له وتُعرِضُوا عن سؤاله .. فسمّى الفعلين ملَلا ، وإنْ لم يكُونا على الحقيقة كذلك ، على مذهب العرب فى **تسميتها الشىءَ باسم غيره إذا وافق معناه فى بعض الوجوه** .

والوجه الثالث : أن يكون المعنى أنه تعالى لا يقطع عنكم فضلَه وإحسانَه حتى تملُّوا من سؤاله ، ففعْلهم ملَلٌ على الحقيقة ، وسمَّى فعله تعالى مللا ، وليس بملل على الحقيقة **للازدواج ومشاكلة اللفظين فى الصورة** وإن اختلفا فى المعنى ..

والوجه الرابع : أن يكون الراوى وَهِمَ وغَلِطَ من الضم إلى الفتح وأن يكون قوله (يَملُّ) بالضم لا بالفتح [أى يَمُلُّ] ، وعلى هذا يكون له معنيان: أحدهما أنه لا يعاقبكم بالنار حتى تملوا عبادته .. لأن الملَّة هى مشتوى الخبز .. والمعنى الثانى : أن يكون أراد أنه لا يسرع إلى عقابكم ، بل يحلُم عنكم ويتأنّى بكم حتى تملُّوا حلمه ... » (١١٤).

وتحمل عملية الفهم والتخريج ـ فى الأوجه الثلاثة الأُولى لمعنى الملل

(١١٤) أمالى المرتضى ١/ ٥٥ ـ ٥٧ .

المنسوب إلى الله _ إمكاناتٍ للحديث عن ثلاثة من الأساليب سُلكَتْ عند غير المرتضى فى عداد المباحث البلاغية المتخصصة ، وإن كان كل منها يخضع لصورة مستقلة من الفهم للحديث يترتب عليها تصوُّرٌ معين لباطن العبارة ، يتحدد على أساس الخُلْف بينه ، أى بين هذا الباطن ، وبين الظاهر نوعُ الأُسلوب الذى يمثله ، وبالتالى الاصطلاحُ أو التسمية التى تطلق عليه .

وفى حديث ابن جنى فى الباب الذى عقده بعنوان (بابٌ فيما يؤمِّنُهُ عِلْمُ العربية من الاعتقادات الدينية) ما يؤكد صحةَ هذا الفرض ، فقد ذهب إلى «أن أكثر من ضَلَّ من أهل الشريعة عن القصْد فيها وحادَ عن الطريقة المُثْلَى إليها فإنما استهواه واستخفَّ حِلْمَهُ ضعفُه فى هذه اللغة الكريمة الشريفة التى خُوطب الكافةُ بها ، وعُرضت عليها الجنةُ والنار من حواشيها وأَحنائها ، وأَصلُ اعتقاد التشبيه لله تعالى بخَلْقه ... منها ... وذلك أنهم لما سمعوا قولَ الله سبحانه ... ﴿ يا حَسْرَتَى على ما فرَّطْتُ فى جنْب الله ﴾ وقوله .. ﴿ فأَيْنَمَا تُولُّوا فَثمَّ وجْه الله ﴾ وقوله ﴿ لِمَا خلقْتُ بيَدَىَّ ﴾ .. ونحو ذلك من الآيات الجارية هذا المجرى ، وقوله فى الحديث : خُلقَ آدمُ على صورته ، حتى ذهب بعضُ هؤلاء الجُهَّال فى قوله تعالى ﴿ يوم يُكشَفُ عن ساق ﴾ أنها ساقُ ربِّهِمْ ، ونعوذُ بالله من ضَعْفَة النظر .. ولو كان لهم أُنْسٌ بهذه اللغة الشريفة أو تصرُّفٌ فيها ... لحَمَتْهُم السَعادةُ بها ما أَصارتْهُم الشِّقْوةُ إليه بالبُعد عنها ... وطريقُ ذلك أنَّ هذه اللغةَ أكثرُها جار على المَجاز ، وقلَّما يخرج الشىءُ منها على الحقيقة ... فلمَّا كانت كذلك وكان القومُ الذين خُوطبوا بها أَعرَفَ الناس بسعة مذاهبها ... جرى خطابهم مجرى ما يألفونه ويعتادونه منها ، وفهموا أغراض المخاطب لهم بها على حسب عرفهم وعادتهم فى استعمالها » (١١٥).

---

(١١٥) الخصائص ٣ / ٢٤٥ _ ٢٤٧ .

كذلك يتأكد هذا الفرض من حديث الرضى - فى (مَجازات القرآن) عن كثير من الآيات التى تحمل شبهة التشبيه والتجسيم وتخريجه لها على (الاستعارة) تفاديا لأن يجىءَ ما لا يجوزُ على الله منسوبا إليه . وعلى سبيل المثال « قوله سبحانه : ﴿ ولا ينظرُ إليهم يوم القيامة ... ﴾ ... هذه استعارة ، وحقيقتُها : ولا يَرْحَمهم الله يوم القيامة ... لأنَّ حقيقة النظر تقليبُ العين الصحيحة فى جهة المرئىِّ التماسا لرُؤيته ، وهذا لا يصحُّ إلا على الأجسام ، ومن يُدرَك بالحواس ، ويُوصف بالحُدود والأقْطار . وقد تعالى الله سبحانه عن ذلك علوًا كبيرا » (١١٦) . « وقوله تعالى : ﴿ وَسِعَ ربِّى كلَّ شىءٍ علْما ﴾ .. هذه استعارة ، لأن صفة الشىء بأنه يسَعُ غيره لا تُطلَقُ إلا على الأجسام التى فيها الضِّيقُ والاتِّساع والحدود والأقطار ، تعالى الله عن ذلك ... » « وقوله سبحانه ﴿ واصنع الفُلْكَ بأَعيُننَا ووحْينَا ﴾ .. استعارةٌ ، ومعناها واصنع الفُلْكَ بأَمرنَا ونحنُ نرْعاك .. لا أن هناكَ عينا تلحظ ولا لسانا يلفظ .. » . وهو يذهب نفسَ المذهب فى كل آية يحوم معناها الظاهر حول ما لا يجوزُ نسبتُه إلى الله - من وجهة نظره - كقوله ﴿ بقيةُ الله خيرٌ لكم ﴾ ﴿ واتَّخَذْتُمُوهُ وراءَكُم ظهْريًا ﴾ ﴿ أفمَنْ هو قائمٌ على كلِّ نفسٍ بما كسَبَتْ ﴾ و ﴿ ذلكَ لِمَنْ خافَ مَقَامى وخَافَ وَعيد ﴾ (١١٧) .

هذا المسلكُ اللغوىُّ فى التخريجِ لم يكن مقصورا - كما قد يتبادَرُ - على دلالات الألفاظ المفرَدة من الأفعال والصفات الداخلة فى إطار ما يجوز على الله وما لا يجوز ، وإنما شَمل عديداً من الأساليب والعبارات مما يتبدّى فيه نفسُ المحظور ، من ذلك مثلا هذا الأُسلوب الذى يحمل معنى الرجاء باستخدام

(١١٦) مجازات القرآن ١٢٤ .

(١١٧) مجازات القرآن ١٣٧ ، ١٦١ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٧٨ ، ١٨٢ .

الفعل (عَسَى) في نحو ﴿ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يرحَمَكُمْ ﴾ ، يقول أبو عبيدة : « وعسى من الله عز وجلّ فى كل القرآن أجمع واجبةٌ » (١١٨)، وقال مَكّى بن أبى طالب إنَّ « **الرحمة** هنا بعثُ محمد عليه السلام ، و(عسَى) من الله واجبةٌ ، فقد كان ذلك وبَعثَ نبيَّهُ ... بالرحمة » (١١٩).

وقد ذهبوا في نحو ﴿ لعلَّكُم تهتَدُون ﴾ إلى أن (لَعَلَّ) « إنما ذُكِرَتْ ـ والله جلَّ وعزَّ يعلمُ أيهتدون أم لا يهتدُون ـ على ما يعْقِلُ العباد ويتخاطَبُون به، أى أنَّ هذا يُرجَى به الهدايةُ ، فخوطبوا على رجائهم ، ومثله قوله .. ﴿ لعلَّهُ يتذكَّرُ أو يخشى ﴾ إنما المعنى : اذْهَبَا على رجائكُما ، والله .. عالمٌ بما يكون وهو من ورائه » (١٢٠). وفي قوله تعالى ﴿ كُتِبَ عليكُم الصِّيامُ ... لعلَّكم تتَّقُون ﴾ قالوا : « إن الصيامُ وصلةٌ إلى التُّقى ... ، و (لعلَّ) ها هنا على ترجِّى العباد ، والله جلَّ وعزَّ منْ وراءِ العلم أَيتَّقون أم لا ، ولكن المعنى : أنه ينبغى لكم بالصَّوْم أن يَقْوَى رجاؤكُم فى التُّقى » (١٢١).

وواضح أن هدفَ التخريج للعبارة في هذه الآيات هو الابتعاد بها عن نسبة الترجي إلى الله سبحانه ، وعلى ذلك تتوارد أفكار مثل دلالة أفعال الترجى على الوجوب حين يكونُ صُدورُها من الله ، ومثلُ نسبة الرجاء إلى العباد أنفسهم مع كونه في ظاهر العبارة منسوبا إلى الله . وإن كنا نسارع فنقول : إن مثل هذا الفهم والتخريج مرتبط بالمذهب العقدى الذى يرى أصحابه هذا الرأى ، وهو ما قد يخالفهم فيه أصحاب مذهب آخر ، وقد جاءَ فى (البرهان) أن « كل ماجاء

(١١٨) مجاز القرآن ١/ ٢٢٥ .

(١١٩) مشكل إعراب القرآن ٣٧٧ .

(١٢٠) إعراب القرآن ومعانيه للزجاج ص ١٠١ .

(١٢١) المرجع السابق ٢١٦ .

فى القرآن العظيم من نحو قوله تعالى ﴿ لعلَّكم تُفلحون ﴾ أو ﴿ تتَّقُون ﴾ أو ﴿ تشكُرُون ﴾ فالمعتزلة يفسِّرونه بالإرادة ، لأن عندهم أنه تعالى لا يريد إلا الخيرَ، ووقوعُ الشرِّ على خلاف إرادته . وأهل السنة يفسرونه بالطلب . لما فى الترجِّى من معنى الطلب .. فكأنه قال : كونوا مُتَّقين ، أو مُفلحين ، إذ يستحيل وقوعُ شيء فى الوجود على خلاف إرادته تعالى ... » (١٢٢).

وقد اتُّبعت هذه الطريقة فى تخريج الكثير من الأساليب ذات الحساسية العقدية فى القرآن ، كصدور الاستفهام أو التعجُّب أو الدعاء ـ وهى مما لا يليق ـ عن الله سبحانه .

فأسلوب الأمر ـ مثلا ـ يجيءُ فى القرآن ، ولكنه فى بعض المواضع يتَّخذ معنى الطلب ، أو معنى التعجُّب أو غير ذلك ، ففى قوله ﴿ واعفُ عنا واغفرْ لنا وارحمْنا ﴾ ، يقول مكى إن « لفظَهُ لفظُ الأمر ، ومعناه الطَّلب » (١٢٣) وكذلك فى قوله ﴿ أسمِعْ بِهم وأبصِر ﴾ نجد « لفظه لفظُ الأمر ومعناه التعجُّب» (١٢٤).

وليس من الواضح عند مكِّى صدورُ التعجُّب من الله أو من الناس ، ولكنه فطن فى موضع آخر ، كما فطن غيرُه ، إلى تداركُ الاحتمال بأن يكون التعجُّب صادراً من الله ... ويُعلِّق الزجَّاج على قوله تعالى ـ البقرة ٢٨ ـ ﴿ كيف تكفُرُونَ بالله وكنتُمْ أَمواتاً فأَحْياكم ﴾ فيقول : إن « تأويلَ (كيفَ) استفهامٌ فى معنَى التعجُّب ، وهذا التعجُّب إنما هو للخلْق وللمؤمنين ، أى اعجَبوا من هؤلاء كيف يكفرون ، وقد ثبتتْ حجةُ الله عليهم » (١٢٥). وإلى

(١٢٢) البرهان ٢/ ٨٩ .

(١٢٣) مشكل إعراب القرآن ٩٧ .

(١٢٤) المرجع السابق ٣٦٧ .

(١٢٥) إعراب القرآن ومعانيه للزجاج ٧٠ .

نحو من هذا ذهبَ مكى فى قوله ﴿ فما أَصبرَهُمْ على النار ﴾ فقال : « عجَّبَ اللهُ المؤمنين من جُرأة الكفَّار على عمل يقرِّبهم إلى النار » (١٢٦) .

فكما استُبعدَ صدورُ الترجى عن الله سبحانه على أسس عقدية ، **كذلك يُستَبَعَدُ صدور التعجُّب** عنه أيضا . وحول قراءة حمزة والكسائى للآية ١٢ من الصافَّات ﴿ بل عجِبْتُ ﴾ بضم التاء ـ قالوا إنه على معنى أنهم قد حلُّوا محلَّ من يُتَعَجَّبُ منهم . وقال الحسين بن الفضل : « العجَب مع الله تعالى إنكارُ الشيء وتعظيمُه ، وهو لغَةُ العرب . وفى الحديث (عجبَ ربُّكم من زَلَلكم وقُنوطكم) وقوله (إن الله يعجَبُ من الشَّابِّ إذا لم يكن له صَبْوة) . قال البَغَوى : وسمعت أبا القاسم النيسابورى قال : سمعتُ أبا عبد الله البغداديَّ يقول : سُئِلَ الجُنَيْدُ عن هذه الآية فقال : إن الله لا يَعْجَبُ من شيء، ولكنَّ الله وافقَ رسولَهُ فقال : ﴿ وإن تَعْجَبْ فعَجَبٌ قولُهم ﴾ أى هو كما يقوله » (١٢٧) .

كذلك الحال فى مجيء أسلوب الدُّعاء منسوبًا إلى الله ، ففى قوله ﴿ ويْلٌ يومئذ للمُطفِّفين﴾ قال سيبويه « إنه لا ينْبَغى أن يُقال إنه دُعاء ها هنا ، لأنَّ الكلامَ بذاك واللفظَ به قبيح ، ولكنَّ العبادَ كُلِّموا بكلامهم وجاءَ القرآن على لغتهم ، وعلى ما يَعْنُون ، فكأنه ـ واللهُ أعلم ـ قيل لهم : ويل للمطفِّفين وويل يومئذ للمكذبين ، أى : هؤلاء ممَّنْ وجَبَ هذا القولُ لهم » (١٢٨)، وأورد المرتضَى قوله تعالى [المائدة ٦٤] ﴿ غُلَّتْ أيديهم﴾ فى الدعاء على اليهود ،

---

(١٢٦) مشكل إعراب القرآن ٦٢ .

(١٢٧) البرهان للزركشى ٢/ ٨٨ ؛ ٨٩ .

(١٢٨) الكتاب ١/ ٣٣١ ط هارون ، ١/ ١٦٦ ، ١٦٧ ط بولاق ، وراجع مشكل إعراب القرآن ٦٩٩ هامش التحقيق لعبد الحميد السيورى .

وقال إن فيه وُجوها « أولها : أن يكون ذلك على غير أُسلوب الدعاء ، بل على جهة الإخبار منه عز وجل عن نزول ذلك بهم . وثانيها : أن يكون معنى الكلام: وقالت اليهودُ يد الله مغلولةٌ فغُلّتْ أيديهم ، أو وغُلّت أيديهم .. وثالثها : أن يكون القولُ خرج مخرج الدّعاء إلا أن معناه التعليم من الله تعالى لنا والتأديب ، فكأنه جلت عظمته وقّفنا على الدعاء وعلّمنَا ما ينبغى أن نقول فيهم .. » (١٢٩).

وقد صرَّحَ السيرافى تعقيباً على كلام سيبويه السابق ، وفيما يشبه القانون الحاكم فى مثل هذه الأساليب ، بأنه « قد يعبَّر عن بعض أفعال الله مما جاءَ فى القرآن وغيره بما لو حُملَ على حقيقَة اللغة لم يَجُزْ أن يُوصَفَ المولى بذلك ، مثل قوله تعالى ﴿ أُولئكَ الذين امتَحَنَ الله قلوبَهُم للتقوى ﴾ ـ الآية ـ وقوله ﴿ ولنبْلُوَنّكُم حتى نعلَم﴾ ـ الآية ـ والامتحان والبلوى فى معنى التجربة ، وهو من الله عزَّ وجلَّ على وجه الأمر لهم ، أو إيراد بعض أفعاله عليهم ، بما يظهر للناس ثبات المفعول به والصبر على طاعة الله ، وكذلك ما يتعارفه الناس فى كلامهم دعاءً ، إذا وقع من الله ، فهو عن طريق اللفظ على ما تعارفه الناس ، وهو من الله واجبٌ ، ومثل ذلك فى القرآن كثير » (١٣٠).

ومن الجلىِّ أنَّ كل المعانى يمكن أن تُفْهَم وأن تترتَّب على أسلوب الدعاء، إلا أن يكون صادراً من الله سبحانه ، لأن ذلك مما لا تليق نسبته إليه ، وهذا هو المحور الذى أداروا عليه أيضا حديثهم فى تخريج ما جاء فى القرآن من **أساليب الاستفهام** منسوبة إلى الله تعالى . نجد هذا عند الفراء وأبى عبيدة وابن قتيبة والمبرد والزجّاج وابن خالويه ومكى بن أبى طالب ... وغيرهم ،

(١٢٩) أمالى المرتضى ٢/ ٤ ، ٥ .

(١٣٠) من شرح السيرافى على الكتاب ١/ ١٦٧ ط بولاق .

ويورد الفراءُ قوله تعالى : ﴿ وقل للذين أوتوا الكتاب والأميّين أأَسْلَمْتُم ؟ ﴾ ، ثم قال : « وهو **استفهـام ومعناه أمر** ، ومثله قول الله ﴿ فهل أنتم منتهُون ؟ ﴾ استفـهام وتأويله : انتـهوا . وكذلك قـوله : ﴿ هل يستطيع ربك؟ ﴾ إنما هو مسألة، أوَ لا ترى أنك تقـول للرجل (هل أنت كافٌّ عنا ؟) معناه : اكفف، وتقول للرجل : (أين أين) ؟ أقمْ ولا تبرح ... » (١٣١).

وذهب أبو عبيدة فى قوله : ﴿ إن الذين كفروا سواءٌ عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم ﴾ إلى أن « هذا كلام هو إخبار خرج مخرج الاستفهام » (١٣٢)، وقال: إن قوله ـ على لسان الملائكة ـ ﴿ أتجعل فيها مَن يفسد فيها ﴾ جاءَ « على لفظ الاستفهام ، والملائكة لم تستفهم ربها ... ولكن معناها معنى الإيجاب .. أى : أنك ستفعل » (١٣٣)، أما قوله : ﴿ أأنت قلت للناس اتخذونى وأُمى ﴾ فإن « هذا بابُ تفهيم وليس باستفهام عن جهل ليعلمه ، وهو يخرج مخرج الاستفهام وإنما يُراد به النهىُ عن ذلك ، ويتهدد به » (١٣٤).

وذهب ابنُ قتيبة إلى أن من (مخالفة ظاهر اللفظ معناه) : أن يأتىَ الكلامُ على مذهب **الاستفهـام وهو تقريرٌ** ، كقوله سبحانه ﴿ أأنتَ قلتَ .. ﴾ الآية ، و ﴿ وما تلكَ بيَمينك يا موسى ﴾ و ﴿ قلْ مَنْ يكلؤُكُم باللّيل والنّهار من الرحمن ﴾ » ، كما أنه قد يأتى على مذهب **الاستفهام وهو**

---

(١٣١) معانى القرآن للفراء ١/ ٢٠٢ وراجع : أثر القرآن فى تطور النقد العربى ٦٠ ، وأثر النحاة فى البحث البلاغى ١٣٩ ، ٣٤٢ .

(١٣٢) مجاز القرآن ١/ ٣١ .

(١٣٣) مجاز القرآن ١/ ٣٥ .

(١٣٤) مجاز القرآن ١/ ١٨٣ ، ١٨٤ ، وراجع ٦٣ ، ومن الأبحاث الحديثة ، راجع : المجازات القرآنية للبصير ٩٤ .

توبيخ (١٣٥) . وإلى نفس المنحى ذهب المبرِّد ، فقرَّر أن الاستفهام فى قوله : ﴿ أأنتَ قلتَ للناس .. ﴾ قد خرج عن موضعه إلى التَّبْكيت ، وأنه قد خَرَج إلى التقرير والتوبيخ فى نحو قوله : ﴿ أليسَ اللهُ بكافٍ عبدَه ﴾ و ﴿ أليسَ فى جهنَّم مثوًى للكافرين ﴾ (١٣٦) .

وهكذا تطَّردُ القاعدة فى صرف العبارة عن ظاهرها فى كل موضع لا يجوز صدوره من الله أو نسبته إليه . وقد صاغ ابنُ خالَوَيه المسألة فيما يشبه القاعدة : فـ « كلُّ لفظ استفهام ورد فى كتاب الله عز وجل فلا يخلو من أحد ستة أوجه : إما أن يكون توبيخا ، أو تقريراً ، أو تعجُّبا أو تسويةً ، أو إيجابا ، أو أمرا . فأما استفهامٌ صريحٌ فلا يقع من الله تعالى فى القرآن ، لأن المستفهِمَ مستعلمٌ ما ليس عنده ، طالبٌ للخبر من غيره ، والله عالم بالأشياء قبل كونها » (١٣٧) .

وقريب من هذا ما ذكره الزركشى فى (البرهان) من أن « ما جاء على لفظ الاستفهام فى القرآن فإنما يقع فى خطاب الله تعالى على معنى أن المخاطب عنده علم ذلك الإثبات أو النفى حاصل ، فيستفهمُ عنه نفسَه تخبره به .. فإنَّ الرب تعالى لا يستفهم خلقَه عن شيء » وأن الاستفهام « قد يخرُج .. عن حقيقته بأن يقعَ ممَّنْ يعلمُ ويَستغنى عن طلب الإفهام » (١٣٨)، وهذا كله – بطبيعة الحال – فى حالة صدور الاستفهام – فى الظاهر – من الله سبحانه وتعالى .

---

(١٣٥) تأويل مشكل القرآن ٢١٥ ، ٢١٦ .

(١٣٦) راجع : أثر القرآن فى تطور النقد ١٨٨ ؛ ٢٢١ .

(١٣٧) الحجة فى القراءات السبع – لابن خالويه ٣٠٠ ، ٣٠١ ويعزى لابن خالويه كتاب آخر فى القراءات يتضمن قريبا من هذا المضمون ، راجع : مقدمة محقق الحجة ٢١ ، ٢٢ .

(١٣٨) البرهان ٢/ ٣٢٧ ، ٣٢٨ .

وقد يحدث أن لا يكون السؤال صادرا فى ظاهر العبارة من الله تعالى . وإنما يكون موجّها إليه ، من الملائكة مثلا ، وعلى نحو لا يتجه من حيث الظاهر ، نحو ما فى آية – البقرة ٣٠ – ﴿ قالوا أتجْعلُ فيها مَنْ يُفسدُ فيها ويسفكُ الدِّماءَ ... ﴾ وهنا تنطبق نفس القاعدة فى وجوب التخريج على محملَ لائق ، كأن يُحمل الاستفهام على معنى (استعلام وجه الحكمة ، لا على الإنكار) [١٣٩]، أو على أن الألف (ألف استرشاد وسؤال عن فائدة ، وليس إنكارا) [١٤٠]، وهى كلها صورٌ مما عُرف فيما بعد بخروج الاستفهام إلى معانٍ أُخرى .

والواقع أن ما وقفنا عنده من صور الانصراف عن الظاهر غير الملائم إلى باطن ملائم يُعد – فى نظرهم – هو الأصل والأساس المثالى للظاهر المحسوس الذى يمثل – بدوره – انحرافا عن هذا الأصل .. هذه الصور تندرج كما سبق أن أشرنا تحت مقولة أكبر ، ويحكمها قانون أعم ، يتسع ليشمل كلّ نصوص القرآن والحديث النبوى ، بصرف النظر عن المواضع العقدية ، وهو أن معانى هذه النصوص لا تتقرر غالبا من داخلها . ووفقا لما تمليه لغتها المباشرة ، وإنما تتحكم فى تحديد معنى النص الدينى عديدٌ من الملابسات والقرائن ، ليس أهمها مفردات النص وتركيب لغته . وعلى سبيل المثال ، هناك المأثور من التفسير ، وهناك سبب النزول للآية القرآنية ، أو مناسبة صدور الحديث عن الرسول ، وبالطبع هناك محاولات الفهم المستقل من جانب أصحاب العقائد ، وهى كلها تداخلات خارجية تفرض على النص معناه ، وتعمل على زحزحة ظاهر العبارة عن دلالته المباشرة ، الأمر الذى يستدعى توصيفا اصطلاحيًا ،

---

(١٣٩) المرجع السابق ٧٢ ، ٧٣ .

(١٤٠) مشكل إعراب القرآن لمكى ٢٤ .

كالقول – مثلا – (بخروج الكلام على خلاف الظاهر) أو (مخالفة ظاهر اللفظ معناه)، فيوصف هذا الظاهر عندئذ بأن فيه مجازا أو استعارة أو كناية أو قلبا أو تقديما أو تأخيرا أو حذفا أو اختصارا أو زيادة أو غير ذلك من الأساليب التى أثير الحديث عنها فى البداية من أجل فهم النص الدينى – قرآنا كان أو حديثا – على نحو من الأنحاء .

ولعب البُعد العقدى دوره فى صوغ المصطلحات ، فضلا عن دوره فى التنبيه على الأساليب ذاتها ، وسبق أن لمسنا جانبا من ذلك فى توجيههم للعبارات القرآنية التى يحمل ظاهرها معنى الاستفهام ، بعيدا عن هذا المعنى – الذى لا يجوز صدوره عن ذات الله – ومن هنا كان القول بمجيئه مثلا ، للأمر – كما رأينا عند الفراء – أو للإخبار والإيجاب والتفهيم – كما رأينا عند أبى عبيدة – أو للتقرير والتوبيخ – كما رأينا عند ابن قتيبة – أو لهما وللتبكيت – كما رأينا عند المبرد – أو لهما وللتوقيف كما نجد عند الزجّاج [١٤١].

وما يقال عن الاستفهام ينطبق – كما رأينا – على أساليبَ كالترجّى والأمر والتعجُّب والدعاء .. وغيرها من الأساليب .

كذلك سبق لدى استعراضنا لأقوال أصحاب الدراسات القرآنية وتخريجهم لمجموعة الآيات التى سُمِّىَ فيها جزاءُ الفعل بنفس اسم الفعل – نحو ﴿ ومكَرُوا ومكرَ الله ﴾ – سبق أن ظفرنا بمجموعة أُخرى من الاصطلاحات التى أطلقوها على هذا الأُسلوب – الذى يقوم على التجوُّز فى دلالة اللفظة الواحدة – فقال الفراءُ هو : (لفظ على مثل ما سبق) ، وسماه ابن قتيبة – وتابعه ابن فارس – (الجزاءَ عن الفعل بمثل لفظه) ، وسماه المبرد (مزج اللفظ بلفظ ما قبله)، وأطلق عليه الزجاج (ازدواج الكلام)، وسماه الرمانى (تجانس

(١٤١) إعراب القرآن ومعانيه للزجاج ١٦٠ ، ١٧٧ .

المزاوجة) ، وذهب الصولى إلى أنه من قبيل (حمل اللفظ على اللفظ) ، وقال القاضى الجرجانى (مقابلة اللفظ باللفظ) ، وسمَّاه الرَّضىُّ (المقابلة بين الألفاظ) وَسَمَّاهُ ابن الأثير (مقابلة الشىء مثله) ، وسماه القاضى عبد الجبار (مجازا واتساعا) ، وبحثه السكاكى تحت أُسلوب (المشاكلة) . وهناك من أدخله ضمن أكثر من مبحث ، فتناول العسكرى هذه الآيات عند حديثه عن (المقابلة) و (رد الأعجاز على الصدور) بينما تحدث عنها الخطيب القزوينى ضمن (المشاكلة) و (المجاز بتسمية المسبَّب باسم السبب) أيضاً .

وفى تصورى أن هذا هو المنبت الذى نبتت فيه ملاحظة الأساليب وتشخيصها وتسميتها قبل أن يتضح أنها من مكونات اللغة الأدبية البليغة ، وأعنى بهذا المنبت الدراسات القرآنية من إعراب ومعان ومجاز وغيرها ، التى لم تكن بعيدة ـ كما سبق القول ـ عن الجدَل العقَدى ، الأمر الذى دفع إلى كثير من صور التفنُّن فى توجيه العبارات وابتداع المصطلحات وإطلاقها عليها . وإذا كان من صور الحذف أو مواضعه ـ كما سبق أن رأينا ـ ما يدل عليه العقل ، نحو ما فى قوله ﴿ وجَاءَ ربُّك ﴾ و ﴿ أنْ يأتيَهُم الله ﴾ و ﴿ فأتاهُم الله ﴾ **وأن العقل هو الذى استدعى أن يكون هناك محذوف** ، وأن الأصل فى هذه المواضع هو ﴿ وجاءَ أمرُ ربك ﴾ و ﴿ أن يأتيهم أمر الله ﴾ و ﴿ أتاهم أمر الله ﴾ أو ﴿ عذاب الله ﴾ ... إلخ تجنّبا لإسناد المجىء والإتيان إلى الله .. فإن العقلَ ذاتَه هو الذى استدعى القولَ فى آيات من نحو ﴿ فأينَمَا تُولُّوا فثَمَّ وجهُ الله ﴾ ونحو ﴿ ويبقى وجْهُ ربِّك ﴾ ونحو ﴿ إنما نطعمُكم لوجْه الله ﴾ و ﴿ كلُّ شىءٍ هالكٌ إلا وجْهَهُ ﴾ ، أقول : إن العقل ، أو المنحى العقَدى ، هو الذى استدعى القول فى مثل هذه الآيات بوجود زيادة فى اللفظ ، ليست أصلا فى الكلام ، وهى بالتحديد كلمة (الوجه) عند البعض ، على أساس أن الأصل

هو (ويبقى ربك) ـ مثلا ـ كما استدعى القولَ بمجازية إطلاق كلمة الوجه عند البعض الآخر قياسا على أن المراد (وِجْهةُ الله) أو (ذاتُ الله) ـ مثلا ـ أو غير ذلك(١٤١م) .

وهو حكم يمكن تعميمُه على كل الأساليب ، أو كثرة الأساليب المعروفة في محيط الدرس الفنّى للّغة ، أعنى اللجوء إلى القول بها ـ فى البداية ـ حلا لإشكال لُغوى أو إشكال عقدى ، وكثيرا ما يعود القول ببعضها إلى أعلام سابقين كثيرا على زمن التأليف المتخصص ، سواءٌ فى مجال الدرس القرآنى أو الدرس الفنى للغة .

وعلى سبيل المثال ترد الأخبار عن تنبه عبد الله بن عباس إلى أسلوب التقديم والتأخير ، وقد حُكِيَ قولُه : إن محكمَات القرآن هى « ناسخُه ، وحرامه وفرائضه وما يُؤمَنُ به ويُعمَل به . والمتشابهات : المنسوخات ، ومقدَّمُهُ ومؤخَّره ، وأمثاله ، وأقسامه » ... إلخ (١٤٢) وفى قوله تعالى ﴿ الحمدُ لله الذى أنزَلَ على عبده الكتابَ ولمْ يَجْعل لهُ عوَجا ، قَيِّما .. ﴾ ذهب جماعة منهم الواحدى إلى أَنَ التقدير فيها (أنزلَه قيِّماً ولم يجعل له عوجا) ـ بتقديم (قيِّما) ـ ودافع الآخذون بهذا الرأى عنه إزاء دعوى الفخر الرازى بأن العبارة على أصلها وليس فيها تقديمٌ أو تأخير ، دافعوا بأن « القول بالتقديم والتأخير [فى هذا الموضع] منقولٌ عن ابن عباس .. نقله الطبرى وغيره»(١٤٣)، وفى قوله تعالى ـ هود ١١٨ ، ١١٩ ـ ﴿ ولو شاءَ ربُّكَ لجَعَلَ الناس أُمة واحدة ولا يزالُونَ مختلفين * إلا مَنْ رَحِمَ ربُّك ... ﴾ يذكر القُرطبى عديدا من الأقوال فى تفسير معنى قوله ﴿ أُمة واحدة ﴾ وقوله ﴿ ولا يزالُون مختلفين ﴾

(١٤١م) البرهان للزركشى ٢/ ٢٧٨ .

(١٤٢) تفسير القرطبى ٤/ ١٠ .

(١٤٣) البرهان ٣/ ٢٧٧ ـ ٢٧٩ .

وقوله ﴿ إلا مَنْ رَحِمَ ربُّك ﴾ ، ثم يذكر أنه رُوِىَ عن ابن عباس أيضا قولُه : خلقهم فريقيْن : فريقا يرْحمُه وفريقا لا يرحمه . قال المَهدوى : وفى الكلام على هذا التقدير تقديم وتأخير ، المعنى (ولا يزالُون مختلفين إلا مَنْ رحم ربك وتمَّتْ كلمةُ ربك لأملأنَّ جهنمَ من الجِنَّةِ والناسِ أجمَعين ولذلكَ خَلَقَهُمْ) (١٤٤).

وجاء فى قوله تعالى ﴿ ولكم فى القصَاصِ حياةٌ يا أُولى الألباب ﴾ أن المعنى « ولكم فى **شرع** القصَاص ، أو فى **إيجاب** القصاص ، أو فى **خوف** القصاص، وهذا قول ابن عباس رضى الله عنهما » (١٤٥)، وواضح أن ما قدره ابنُ عباس محذوفا هو المُضاف الذى قدَّر بالكلمات : شرع ، إيجاب ، خوف .. إلخ ، ويشبه هذا ما جمعه صاحب إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج من آيات تحت عنوان (مما جاءَ على حذف المضاف من التنزيل) ومنها قوله تعالى ﴿ ويقولونَ سبعةٌ وثامنهم كلبهم ﴾ ، « قال محمد بن كَعْب : كانوا ثمانية ، والثامنُ راعى كلبهم ، فيكون التقدير : وثامنهم **صاحب** كلبهم » (١٤٦).

هذا ومن مأثور التفاسير مادةٌ كثيرة كانت وراءَ القول ببعض الأساليب ، أو ـ على الأقل ـ وراء التمهيد للقول بها فيما بعد ، من ذلك مثلا ما جاء فى

---

(١٤٤) القرطبى ٩/١١٥ ، وراجع فى تخريج آيات على التقديم والتأخير ورفض حمل غيرها على هذا الأسلوب ـ استنادا إلى تفسير لابن عباس أيضا : إعراب القرآن المنسوب للزجاج ٢/ ٦٩٢ ـ ٦٩٤ وقد استغل أسلوب التقديم والتأخير فى تخريج الآية ٢٤ من سورة يوسف على محمل يبرئ نبى الله من الهمّ بارتكاب المعصية ، راجع : الأضداد لابن الأنبارى (أبو بكر) ٣٦١ ، وإعراب القرآن للنحاس ٥١٠ ، وأمالى المرتضى ١/ ٤٨٠ ، والبرهان للزركشى ٣/ ٢٨٠ ، وفى تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ٣١٢ تنظير لعملية التأويل تجنبا لنسبة المعاصى إلى الأنبياء .

(١٤٥) الإشارة إلى الإيجاز ١٢٠ .

(١٤٦) إعراب القرآن المنسوب للزجاج ١/ ٦٠ .

تفسيرهم لقوله تعالى ــ هود ٨٧ ــ ﴿ إِنَّكَ لأَنْتَ الحَلِيمُ الرَّشِيد ﴾ ، جاءَ فى القرطبى « يعنون : عند نفسك بزَعْمكَ ، ومثله فى صفة أبى جهل ﴿ ذُقْ إِنَّك أنت العَزِيز الكريم ﴾ .. وقيل : قالوه على وجه الاستهزاء والسخرية ، قاله قَتَادةُ ، ومنه قولُهم للحَبَشىِّ (أبو البيضاء) وللأبيض (أبو الجَوْن) ، ومنه قول خزنة جهنم لأبى جهل : ﴿ ذُق إنكَ أنتَ العزيزُ الكَريم ﴾ ، وقال سُفيان بن عُيَيْنَة : العرب تصف الشىء بضدِّه للتطيُّر والتفاؤل ، كما قيل : للدَّيغ (سَليم) ، وللفلاة (مَفَازَةٌ) . وقيل هو تعريضٌ أرادُوا به السبَّ » [147]، وهو حديثٌ يشير إلى ما عُدَّ من قبيل الاستعارة التهكمية فيما بعد .

ولم تكن قراءاتُ القرآن والاحتجاجُ لها بمعزل عن ظُهور هذه الأساليب ، وإنما كان التقابلُ بينها ، أعنى بين القراءات المتعددة فى الموضع الواحد ، مناسبة لتولُّد هذا الأسلوب أو ذاك مما تلقفته مباحث الدرس البلاغى المتخصص. وإذا كان البحثُ فى القراءات والاحتجاجُ لها قد بدأ منذ فترة مبكرة كجانب من جوانب الاحتجاج للنص القرآنى ، فإننا نكتفى برصْد الصورة فى أوج اكتمالها دون أن نتشبث بتأريخ هذا الرصد على أساس ما نعترفُ به من أن هذه الصورة هى جمعٌ مركزٌ لأجزاءٍ ظهرت إلى الوجود من قبلُ وعَملت عملَها منذ زمن سابق .

وعلى سبيل المثال يناقشُ ابنُ خَالَوَيْه الفرق بين قراءَتى ﴿ مَالِك يَوْم الدِّين ﴾ و ﴿ مَلِك يوم الدين ﴾ ويقول : الحُجة لمن ترك الألف من (مَالك) أن (المَلِكَ) أخصُّ من المالك ، وقال أهل النحو : إن (ملكا) أمدحُ من (مالك)[148]، ومن ذلك حديثه فى ــ الآية ٩ من البقرة ــ ﴿ يخادِعُون اللهَ

---

(١٤٧) تفسير القرطبى ٩/ ٨٧ .

(١٤٨) راجع : إعراب ثلاثين سورة ٢٣ ، ٢٤ . وراجع أيضاً مقدمة تحقيق الحجة لابن خالويه ٢٣ أيضاً .

والَّذين آمنُوا وما يُخادعون إلا أَنفُسَهم وما يشْعُرُون ﴾ فذكر أن قوله ﴿ وما يُخادعون ﴾ يقرأ بضم الياء وإثبات الألف ، وبفتح الياء وطرح الألف ، ثم قال : «فالحُجة لمن أثبتَها : أنه عطف لفظَ الثانى على لفظ الأول **ليشاكلَ** بين اللفظين ، والحجة لمن طرحها : أنَّ (فَاعَلَ) لا يأتى فى الكلام إلا من فاعلْين يتساوَيان فى الفعل ... » [149].

وفى قوله تعالى فى ـ البقرة ٧ ـ ﴿ خَتَم الله على قُلوبهم وعلى سمعْهم وعلى أبصارهم غشَاوَة ﴾ تُقرأ (غشَاوة) بالرفع والنصب ، « فالحُجة لَمنْ رفع أنه استأنف الكلام مبتدئًا ، ونوى به التقديم وبالخبر التأخير ، فكأنه قال ﴿ وغشَاوةٌ على أبصارهم ﴾ ، والحُجة لمن نصب أنه **أضمر مع الواو فعلا** عطفه على قوله : ﴿ ختم الله على قلوبهم **وجعل على** أبصارهم غشاوةً ﴾ »[150].

وفى الآية ٨٣ من البقرة ﴿ وإذْ أَخذْنا ميثاق بنى إسرائيل لا تعْبُدُونَ إلا اللهَ ... ﴾ ـ تقرأ بالتاء وبالياء ، يقول ابن خالويه « والحجة لمن قرأ بالتاء **مواجهة الخطاب** ، فيكون أخذُ الميثاق قولا لهم ، والحُجة لمن قرأ بالياء معنى الغيبة»[151].

ويمكننا المضىُّ مع كتاب (الحجة فى القراءات السَّبْع) لابن خالويْه لنجدَ فيه إلى جانب ما سبق من نقاشٍ ـ مصدرُه الفرقُ بين القراءتين ، أو القراءات ، فى الموضع الواحد ـ حول كون بعض الصيغ أدلَّ على المبالغة من بعض ، ومجىءِ بعض الأفعال على صيغ خاصة من أجل مشاكلة ما سبقها ، وحمل

---

(١٤٩) الحجة لابن خالويه ٤٤ .

(١٥٠) الحجة لابن خالويه ٤٣ .

(١٥١) الحجة لابن خالويه ٦٠ .

الكلام على التقديم والتأخير أو الحذف ، أو الانتقال من الغيبة إلى الخطاب(١٥٢) .. نجد مَزيداً من النقاش حولَ مَزيدٍ من الظواهر : كمجيء الجمع مكانَ المُفرد أو العكس (١٥٣)، وهو ما قد يُقصَدُ به نوعٌ من المشاكلة(١٥٤). وتعاور معنى الأمر والخبر على الموضع الواحد (١٥٥)، أومجيء الماضي من الأفعال في معنى الاستقبال ...(١٥٦) إلخ .

ولكننا نكتفى بهذا القدر لنُشير إلى مستوًى آخرَ من التعامل مع القراءات ، وهو التعامل مع القراءات الشاذَّة كما يتضح من خلال صنيع ابن جنى فى كتاب (المُحتسَب) ، وإن كنا نسارع فنقول إن المبدأ واحدٌ فى الاحتجاج لكل من القراءات الشاذة وغير الشاذة ، وهو توجيه منحى الانحراف فيها ـ بصرف النظر عن درجته ـ وجهةً فنية ، وقد نظرُوا إلى عملية توجيه القراءة الشاذة على أنه يحتاج إلى خبرة وتمرُّس أكبر بالصناعة ، وهذا هو مضمون تصريح للزركَشى فى البرهان (١٥٧)، ومن قبل قسّم ابن جنى القراءات إلى ضربين : ضرب عارٍ من الصنعة « ليس فيه إلا ما يتناوله الظاهر » ، وقال إن ما هذه سبيله لا وجه للتشاغُل به ، وضرب « شذَّ عن السبعة ،وغمُضَ عن ظاهر الصنعة » وقال : إن هذا هو المعتَمَد المعوَّل عليه ، المولى جهة الاشتغال به » (١٥٨).

---

(١٥٢) المرجع السابق ٨٢ .
(١٥٣) المرجع السابق ٥٩ ، ٦٠ .
(١٥٤) المرجع السابق ٨١ .
(١٥٥) المرجع السابق ٦٤ .
(١٥٦) المرجع السابق ٣٣٦ .
(١٥٧) البرهان ١/ ٣٤١ .
(١٥٨) المحتسب ١/ ٣٥ .

ويشير احتجاج ابن جني في كتاب (الخصائص) - للأخذ بأكثر من لغة - بحديث الرسول « نزل القرآن بسبْعِ لُغاتٍ كلُّها كافٍ شافٍ » [١٥٩]، إلى قبوله اللغات المختلفة وإلى وعيه بظاهرة القراءات .

أما مسلكُه في تخريج الشاذِّ منها ، فيسير في اتجاه تخريج الشُّذُوذِ على محمَلٍ فنى ، مع حماسٍ وسعَةِ أُفق في التخريج والتعليل ، ولفتاتٍ فنيّة تناسب مَبدأه في عدم الربط بين قوة الإعراب وقوة المعنى ، والفصل - في نفس الوقت - بين ضعف الإعراب وضعف المعنى .

وهكذا نظفر عنده - على سبيل المثال - بأحاديثَ مطوَّلةٍ وعميقة في القيمة الفنية لحذف المفعول [١٦٠].

وفي حُلول كل من المفرد والمثنى والجمع محل الآخر [١٦١].

وفي العلاقة بين صوت اللفظ والمعنى قوة وضعفا [١٦٢].

وفي حذف المضاف ، والوصف بالمصدر [١٦٣].

وخروج الخبر إلى معاني الأمر والدعاء والاستهزاء [١٦٤].

ومجيءِ (لا) زائدةً في بعض المواضع [١٦٥].

---

(١٥٩) الخصائص ٢/ ١٠ .
(١٦٠) المحتسب ١/ ١٧٩ ، ١٨٠ ، ٢/ ٢١٠ ، ٢٠٢ ، ٢٢٩ ، على الترتيب .
(١٦١) المحتسب ٢/ ٥٣ ، ٥٤ ، ٨٧ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ .
(١٦٢) المحتسب ٢/ ١٢٥ ، ١٢٦ ، ٢٠٩ - ٢١١ .
(١٦٣) المحتسب ٢/ ٤٥ ، ٤٦ .
(١٦٤) المحتسب ٢/ ٢٠ ، ٢١ ، ٣٠٩ .
(١٦٥) المحتسب ١/ ١٨٠ ، ١٨١ .

والاكتفاء بذكر السبب عن المسبب [١٦٦].

وأساليب مما دخل ـ بعد ذلك ـ فى عداد المجاز العقلى [١٦٧].

وكلام فى فضل التنكير وحسنه فى المواطن التى تقتضيه [١٦٨].

وتقديم المفعول للعناية به [١٦٩].

وبلاغة الإطناب عند ملاءمة المناسبة [١٧٠].

وميزة التعبير بالجملة الاسمية وبلاغتها ... إلخ [١٧١].

وقد يكون من الطريف أن نذكر أن إحدى صور المجاز المرسَل مما وقف عنده المتأخرون ـ وهى تسميةُ الشىء باسم ما يؤول إليه ـ قد بزغت من التقابل بين قراءَة ابن مسعود للآية ٣٦ من سورة يوسف ﴿ إنِّى أرانى أعصر عنَبا ﴾ ، فقال ابنُ جنى : إنَّ قراءَةَ ابن مسعود « هى مُراد قراءة الجماعة ﴿ إنّى أرانى أعصر خَمْرا ﴾ وذلك أن المعصور حينئذ هو العنب ، فسماه خمرًا لما يَصير إليه من بعد، حكاية لحاله المستأنَفة »[١٧٢] وإن كانت قراءةُ الجمهور هى التى اعتُبِرتْ هنا مجازا ، أَعنى كلمة (الخمر) التى نُظر إليها على أنها واردة فى موضع كلمة (العنب) .

* * *

---

(١٦٦) المحتسب ٢/ ٢٤١ ، ٢٤٢ .

(١٦٧) المحتسب ٢/ ١٨٤ .

(١٦٨) المحتسب ١/ ٤١ ـ ٤٣ .

(١٦٩) المحتسب ١/ ٦٤ ـ ٦٦ .

(١٧٠) المحتسب ٢/ ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(١٧١) المحتسب ٢/ ٢٧٣ ، ٢٧٤ .

(١٧٢) ١/ ٣٤٣ ، ٣٤٤ .

هذه صورةٌ مبسطةٌ جدا لمدى الإسهام الذى قام به اللغويُّون والنحاةُ فى مجال التخريج للقراءَات – شاذةً وغيرَ شاذة – فى سبيل بلورة الأساليب والظواهر التى شكّلَت هيكلَ البحث فى اللغة الفنية .

وبوسع المتأمِّل أن يلحظ فرقًا فى التناول والتركيز على الأبعاد الفنية فى تخريج القراءات الشاذة بين ابن جنى وبين سابقيه ، الذين يتعاظم الفرقُ بينه وبينهم كلما تقدموا فى الزمن . وهو فرق يشير إلى مرحلتين من الحديث فى تخريج الظواهر الأسلوبية عموما فى النصّ القرآنى ، **إحداهما** أُثيرَ الحديث فيها من زاوية الرغبة والعمل على فهم النصوص الدينية ، حيثُ غلبت الصبغةُ اللغويةُ على الحديث فى هذه المرحلة . وذلك خلاف لما حدث بعد ذلك من تطرُّق الحديث عنها إلى أبعاد فنية ، وتلك هى **المرحلة الثانية** .

ويمثل (مجازُ القرآن) لأبى عبيدة المرحلةَ الأولى – مرحلةَ الفهم للنصّ القرآنى – ويطلق المجازُ عنده بمعنى شامل لكل الأساليب التى ضمتها – فيما بعد – كتبُ البحث البلاغى – أو كثرتُها – حيث يدور فهمهُ له على أنه كلُّ ما جاء من الأساليب والاستعمالات على خلاف النمط كما تصوَّره النحاةُ واللغويون من جهة ، وكما تقتضى عمليةُ فهم معنى العبارةِ من جهةٍ أُخرى .. وهو فهم وتصوُّر للمجاز يُحمد لعدد من المحدثين أنهم توصلوا إليه [١٧٣] . وإن كان من القدماء أيضا من صرّح به[١٧٤] ، أعنى سبقَ محاولات الفهم لنص القرآن على الاشتغال بدراسة بلاغته وفنية أسلوبه ، وبالتالى ارتباط نشأةِ الحديثِ فى المجازِ بمحاولاتِ الفهمِ والتفسير لا بعملية التناول الفنى للغة القرآن .

---

(١٧٣) راجع مقدمة محمد عبد الغنى حسن لتحقيقه لكتاب (تلخيص البيان فى مجازات القرآن) للشريف الرضى ١٥ ، ١٦ وأيضًا : الصورة الأدبية لمصطفى ناصف ٧٧ .

(١٧٤) راجع : البرهان للزركشى ١/ ٣١١ ، ٣١٢ .

وهى حقيقة أدتْ إلى وقوعِ الكثير من اللَّبس حول تاريخ نشأة المجاز بالمعنى الفنى . ويرجع سرُّ اللبس فى تقديرى إلى نصٍّ لابن تيميَّة فى كتاب (الإيمان) ذهب فيه إلى أنَّ « التقسيمَ إلى حقيقة ومجاز هو اصطلاح حادثٌ بعد انقضاء القرون الثلاثة [للهجرة] ، لم يتكلم به أَحدٌ من الصحابة ولا التابعين .. ولا أحدٌ من الأئمة المشهورين فى العِلْم كمالك والثَّوْرى .. ولا تكلم به أئمةُ اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبى عمرو بن العلاء ونحوهم . وأول مَنْ عُرِفَ أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنىّ فى كتابه ، ولكن لم يَعْنِ بالمجاز ما هو قَسيمُ الحقيقة وإنما عنى بمجاز الآية ما يُعبَّر به عن الآية » (١٧٥).

فقد تلقَّف عددٌ من المحدثين هذا النص ، وقطعوا ـ كما قطع ابنُ تيميَّة ـ بتأَخُّر ظهورِ المَجاز ـ بمعناه المقابِل لمعنى الحقيقة ـ عن زمنِ كتاب أبى عبيدة. وعلى ذلك راحوا يبحثون فى مفهوم كلمة المجاز عنده ، وفى طبيعة كتابه هذا الذى يحمل عنوان (المجاز) ، وقد سادَ الإجماع على أن أبا عبيدة لم يعرف المجاز بمعناه الاصطلاحى كقسيم للحقيقة ، ولم يعرف أقسامه وشرائطه كما عرفها اللاحقون ، ثم تعددت التخريجات بعد ذلك لطبيعة الكتاب ، فقيل هو كتاب فى اللغة (١٧٦)، وقيل هو كتاب فى النحو (١٧٧)، وقيل هو كتاب فى التفسير (١٧٨)، ثم تعددت الآراء وتشعبت فى كثير من النواحى .

والحقيقة فيما أتصوَّرُ أن الكتابَ بالفعل كتاب فى المجاز ، وأن مفهومَ

---

(١٧٥) من تاريخ البلاغة للخولى ـ مناهج تجديد ـ ١١٤ ، ١١٥ .

(١٧٦) الرأى للدكتور طه حسين وهو وارد فى (ذكرى أبى العلاء) ، راجع من تاريخ البلاغة للخولى ـ مناهج تجديد ـ ١٠٩ ، ١١٠ .

(١٧٧) الرأى لإبراهيم مصطفى ، راجع : من تاريخ البلاغة ـ مناهج تجديد ـ ١١٠ .

(١٧٨) الرأى للخولى نفسه ـ المصدر السابق ١١٣ .

المجاز فيه مقابل تماما لمفهوم الحقيقة بمعنى الاستخدام النمطى نحويا ولغويا . وليس أدلَّ على ذلك من وقوفه عند معظم الأساليب التى اندرجت بعد ذلك عند من يُنسَبُ إليهم الحديثُ عن المجاز بمعناه الاصطلاحى ، ومن أنه أقام استخلاصه لهذه الأساليب على نوعٍ من المقارنة بين ما جاءَ عليه ظاهر عبارة القرآن وبين الصورة المثالية المقدَّرة لهذه العبارة من زاوية نحوية أو لغوية ، وفى بعض الأحيان عقَدية . بعبارة أُخرى : إن أبا عبيدة لم يخرج فى مفهوم المجاز وفى أُسلوب تحديد الظواهر المجازية على ما صنعه - بعدُ - علماءُ البلاغة المتخصصون ، فمفهومُ المجاز عنده هو الأسلوبُ أو الاستخدامُ غير النمطى ، أما طريقة تحديده فعن طريق موازنة ظاهر العبارة الفعلى بباطنها النمطى المثالى المقدَّر ، ليتضح بذلك ما فى العبارة الفعلية من تقديم أو تأخير أو إيجاز أو إطناب أو حذف .. إلخ ، أو بعباراته - على سبيل المثال - ما فيها من (مجاز ما اختُصرَ وفيه مضمَر ..) أو (مجاز ما حُذف) أو (مجاز المقدَّم والمؤخَّر) ، أو (مجاز المَصْدَر الذى فى موضع الاسم والصفة) أو (مجاز المُكرَّر) ، أو (مجاز ما جاءَ من لفظ خبر الحيوان والمَوات على لفظ خبر الناس) ، أو (مجاز ما يُزاد فى الكلام من حروف الزوائد) .. إلخ [179] .

وإذا كان ابن تيميَّة الذى عاش فى القرنين السابع والثامن قد أثار هذه البلبلة حول معنى المجاز عند أبى عبيدة ، فإن من القدماء السابقين عليه مَن فهم المجاز عند عالم القرن الثانى بمعناه الاصطلاحى ، ومن هؤلاء أبو إسحاقَ إبراهيم ابن على الشيرازى الشافعى (ت ٤٧٦) كما يبدُو من حديثه فى كتاب (اللُّمع) [180] . وهنا يتبادر السؤال عن السبب فى وقوع المحدثين فيما نراه من

(١٧٩) راجع عرضه لأساليب المجاز - فى تصوره - فى مقدمة الجزء الأول من مجاز القرآن.
(١٨٠) راجع : من تاريخ البلاغة - مناهج تجديد - ١٠٧ .

اللبس فى فهمهم للمجاز عند أبى عبيدة وربما عند لاحقيه أيضا (١٨٠م).
وفى تقديرى أن السببَ فى ذلك يعود من ناحية ، إلى اقتصار أبى عبيدَة فى كتابه ـ غالبا ـ على مهمة توضيح العبارة والكشف عما فيها من مخالفة النمط اللغوى، سواءٌ فى تركيبه أو دلالة مفرداته ، وهو ما أَدْرجَه تحت وجوه المجاز ، ومن ناحيــة أُخـرى إلــى خلط المحـدثين بين المجــاز وبين صــفــة الفنيــة والبــلاغــة..(١٨١) ومن هنا كــان ذهابهم إلى أنه لم يعــرفْ المجــاز بمعناه الاصطلاحى ، إذْ لم يتضح عنده القولُ بأن المجازَ أَبلغُ من الحقيقة ، كما نصَّ على ذلك اللاحقون .

والواقع أن صفة البلاغة وفنية الاستخدام ليست مُدرجة فى الدلالة اللغوية للكلمة ، حتى عند من تحدثوا عنها من اللاحقين ممن اتخذ عندهم المجازُ دلالةً فنية ، ومن هنا فإنَّ إغفالَ أبى عبيدة النصَّ عليها لا يقدح فى رِيادته على طريق الإيضاح التطبيقى لمعنى المجاز ، وإن كان قد سُبق بتلك المفاهيم النظرية فى اعتبار المجاز خلافا للحقيقـة ، أو قسيما لها ، وهو ما كان أبو عبيدة على بينة منه .

والواقع أن من القـدماء ـ خلاف أبى عبـيـدة ـ مَن صرحوا بالنظر إلى أساليب المجاز على أنها معابرُ إلى الفهم المقبول للقرآن ، ومن هؤلاء ابنُ قُتْيبة والمبرد(١٨٢) . وقد ذهب الأول إلى أن الطاعنين على القرآن إنما أوقعَهُمْ فيما

(١٨٠م) هكذا فهم الأستاذ الخولى من حديث المبرد فى الكامل عن المجاز ، المرجع السابق ١١٤ ، وفهم محمد زغلول سلام من حديث ابن قتيبة عن المجاز أيضا : أثر القرآن فى تطور النقد العربى ١١٢ .

(١٨١) راجع فى هذا الفـهم للمـجـاز عنـد المحـدثين : الصـورة الفنيـة فى التـراث النقـدى والبلاغى ، جابر عصفور ١٥٠ .

(١٨٢) راجع : الكامل للمبرد ٢/ ٣٢٨ .

وقعوا فيه جهلُهم بما فيه من المجازات . ومن هنا ـ فيما يبدو ـ كان ما ذهب إليه ابن جنّى ، فى حديثه الذى سبقت الإشارة إليه ، من أن المعرفةَ بالعربية ـ وما فيها من مجازات بالطبع ـ من شأنها أن تؤمّنَ سلامةَ المعتَقَد الدينى (١٨٣)، وما ذهبَ إليه عبدُ القاهر من أن بطالبِ الدين حاجةً ماسةً إلى معرفة المجاز « من جهات يطول عدُّها » ، ويتضح من بقية حديثه فى (الأسرار) أنه يقف ضد الأخذ بظاهر اللفظ فى المواضع التى يجرُّ فيها التمسكُ بالظاهر إلى منزلق الكفر، ويقف ـ بالتالى ـ ضد منكرى المجاز .. بقدر ما يقف ضد محاولات الانسلاخ تماما ـ عند التأويل ـ من كل علاقة بالدلالة الأصلية للكلمات ، وهما الاتجاهان اللذان يرفضهما عبدُ القاهر واصفا أحدهما بأنه (تفريط) والآخر بأنه (إفراط) (١٨٤).

وإذا كان بلاغيون أُمثال الزمخشرى والزّملكانى والعَلَوى قد لجأوا ـ فى مواجهة الآيات ذات الظاهر المُوحى بالتجسيم والتشبيه ـ إلى مقولة (التّخْييل) فإن حديثَهم عنه وتعريفَهم له يكاد يجعل منه وسيلة للتنقيب عن معنى باطن وراءَ كل عبارة غير مواتية الظاهر . وبالرغم مما سنشير إليه من محاولتهم إلباس الحديث فيه ثياباً فنية فإن المتأملَ يتبين أنهم يجعلون منه أداةً فى يد المتلقى ـ للنص القرآنى بالطبع ـ وليس فى يد المبدع ، أى أنه ـ ببساطة ـ وسيلةٌ إلى الفهم على النحو الصحيح . وهذا ما تكشف عنه عدة أُمور من بينها استغلالُ القول به فى بيئة الدراسات القرآنية ، وبالذات فى معرض الإشارة إلى كيفية الفهم الصحيح للآيات ذات الظاهر الموحى بالتشبيه أو التجسيم (١٨٥)، كما

---

(١٨٣) الخصائص ٣/ ٢٤٥ .

(١٨٤) الأسرار ٣٦١ ـ ٣٦٣ .

(١٨٥) راجع الكشاف ٤/ ١١١.

يصرح الزملكانى بأنك لا تكاد تجد بابا فى علم البيان « ألطفَ منه ولا أدقَّ ولا أعونَ على تعاطى المتشابهات » (١٨٦).

ومن هنا كان ربْطُ العلوى فى (الطراز) بين شيوع فن التخييل فى القرآن والسنّة وبين ضلال من ضل من الجَبْرية « بسبب آيات الهدى والضلال » ، وكان زلل « من زل من المشبِّهة باعتقاد التشبيه ، وزواله عن التوحيد باعتقاد ظاهر الأعضاء والجوارح فى الآى » ، وعلى ذلك فإنه أحق علوم البلاغة بالإتقان(١٨٧).

وقد جعل العلوى من التخييل مقابلا لصنيع أصحاب الكلام فى التأويل . فإذا كان البرهانُ العقلى قد قام على استحالة الأعضاء والمجىء والذهاب وغير ذلك من توابع الجسمية على الله ، وأنه منزه عن جميع أنواع التشبيهات ، فإنه لا بد من تأويل هذه الظواهر على ما تكون موافقة للعقل ، أما علماء الكلام من المنزِّهة فيلجأون إلى التأويل حذرا من مخالفة العقل . وأما علماء البلاغة والمحقِّقون من أهل البيان فيذهبون إلى جريانها على التخييل (١٨٨). ورغم محاولته التمييز بين مسلك كل من الفريقين بالقول ببعد التأويلات عند المتكلمين وقرب التخريج على التخييل عند علماء البيان ، فإن المسلكَ واحدٌ بين الفريقين إلى حد أن العلويَّ لم يستطع الإفلات ـ فى بعض المواضع ـ من تسمية صنيع علماء البيان تأويلا أيضاً ، وإن كان قد سلكه فى غالب المواضع تحت اسم (التخييل) وجعل منه ـ كما صنع المتحدثون عنه من قبل ـ أداةً لتفهُّم النص القرآنى .

(١٨٦) التبيان للزملكانى ١٧٨ .
(١٨٧) الطراز ٢/٣ .
(١٨٨) الطراز ٣/ ٦، ٧ .

ومن هنا فليس فى الإمكان فصلُ حديثه عنه عما صرح به الزمخشرى فى أكثرَ من موضع من (الكشاف) من حاجة علم التفسير والمفسر إلى التبحر فى علمى المعانى والبيان [(١٨٩)]، أو بالأحرى حاجته إلى معرفة الأساليب التى يمكن أن تُخرِّجَ عليها المواضعُ ذاتُ الظاهر المخالف للمنحى العقدى المأخوذ به .

كل ذلك يؤكد تعلُّقَ نشأة القول بالأساليب التى سُلكت فى إطار البحث البلاغى المتخصص بفهم القرآن وتخريج المُشْكل من مواضعه فى البداية ، وهو ما كان أبو عبيدة وغيرُه من علماء المعانى والإعراب روادا فى الحديث عنه .

* * *

أما متى كان تلبُّس الكلمة ـ والأساليب المندرجة تحتَها ـ بصفة البلاغة وفنية الاستخدام للغة ، فقد يعود ذلك بدرجةٍ ما إلى تلك التعريفات المبكرة للبلاغة . ولا نقصد تعريفاتها التى تربط بينها وبين الإفهام ، إذْ إنّ هذه التعريفات تواكب مرحلةَ البحث فى نصِّ القرآن بُغْيَةَ فهمه وتبيُّن مراميه ، وهى بالتالى لا تعنينا ، وإنما نشير إلى تلك التعاريف التى جعلت من الكلمة مرادفًا لعدد من الأساليب التى اندرجت تحت المجاز ، واشتمل عليها نصُّ القرآن كالقول بأن البلاغة ـ مثلا ـ هى الإيجاز أو هى الإطناب عند الحاجة ، أو هى معرفةُ الفصل من الوصل ، أو اختيار الكلام .. إلخ [(١٨٩م)] .

ولم تكن هذه التعريفات بعيدةً فى مصادرها عن بيئات المتكلمين ، ولا عن تصوُّر الأساليب التى تُخَرَّجُ عليها العبارةُ القرآنية ، وإن كان ما حظىَ منها بالحديث المستقلِّ قليلا جدا بالنسبة إلى ما تكشَّفَ عنه البحث فى العبارة

(١٨٩) الكشاف ١/ ص ك من مقدمة المؤلف .

(١٨٩م) يراجع البيان والتبيين .

القرآنية من أساليب ما لبثتْ أن تحولتْ إلى خصائص وميزات للقول البليغ .

وبهذا تتبيّنُ لنا عبقريةُ منهج المسلمين فى فهم آيات القرآن ، لا فى مواجهة الطاعنين عليه بتخريج بعضِ عباراته ومحتواه على مَحملَ مقبول فحسب ، وإنما عبقريتُهم فى تحويل قوادح الطاعنين إلى ممادح . ورغم ما قام به السابقون على ابن قتيبة ــ كالجاحظ ــ من جهد فى تخريج بعض عبارات القرآن المتشابهة على محمل فنى ، فإن أبرزَ مراحل التحوُّل من التبرير إلى المباهاة قد تمَّتْ على يد ابن قتيبة الذى أظهر التطوعَ بتبصير المهاجمين بالسبب الذى من أجله كان تورُّطُهم فى الهجوم ، ليصحَّ له تحقيقُ أكثرَ من هدف . ففضلا عن إثبات تهمة الجهل عليهم ، وعن تأكيد تفوق أسلوب القرآن وامتيازه على ما سواه من ضروب القول كان هناك الهدفُ الأكبرُ وهو الجَزْم بأن عناصر هذا التفوق والامتياز تكمُن فى المواطن التى اتخذها خصومُه ذريعةً للطعن عليه .

ذلك أن سببَ الهجوم على القرآن الكريم ــ فيما ذهب ابن قتيبة ــ هو تعلُّقُ المهاجمين أو الطاعنين على القرآن بما فيه من المتشابه ، إذْ : « تعلَّقوا بكثير منه لَطفُ معناه لما فيه من المجازات من مضمَرٍ بغير مذكور ، أو محذوف من الكلام متروك ، أو مَزيد فيه يوضِّح معناه حذفُ الزيادة ،أو مقدمٍ يوضح معناه التأخير ، أو مؤخَّر يوضح معناه التقديم ، أو مستعار أو مقلوب » (١٩٠) ، فإذا أعطى بعد ذلك مزيدا من التفصيل فى مكوِّنَات المجاز ــ كما فهمه ــ وأنه يشمل « الاستعارةَ والتمثيلَ والقلبَ والتقديمَ والتأخيرَ والحذفَ والتكرارَ والإخفاءَ والإظهارَ والتعريضَ والإفصاح والكنايةَ والإيضاحَ ، ومخاطبةَ الواحد

---

(١٩٠) تأويل مشكل القرآن ٢٥ ، وراجع : أثر القرآن فى تطور النقد العربى ١١٥ ، ١١٦ .

مخاطبة الجميع ، والجميعِ خطابَ الواحد ، والواحد والجميع خطابَ الاثنين ، والقـصـدَ بلفظ الخـصـوص لمعنى العـمـوم ، وبلفظ العـمـوم لمعنى الخصوص»(١٩١) .. تأكَّد لدينا أن الأساليب التى عدَّدَها كمكَّونات للمجاز لا تعدُو أن تكون هى بعينها مجموعة الرُّدود التى لاذَ بها المدافعون عن صحة لغة القرآن من جهة ، والمدافعون عن صحة مضمونه من منطلقات عقَدية من جهة أُخرى .

وما صنعه المدافعون عن بلاغة القرآن وإعجاز أُسلوبه ـ عندما طُرِحَتْ المقولة للبحث ـ هو أن جعلوا من هذه الوجوه أدلَّةً وسمات على التفوق الفنى، ومن هنا كان دفاعُ ابن قتيبة وكثيرين غيره بالمجاز ، واتهام الطاعنين على القرآن بعدم فهمه وعدِم تبيُّن المراد من عبارته ، وأيضاً عدم البصر بما فى مَجازاته أو أساليبه من رفعة وسمو فى التعبير .

والواقع أن سلوكَ هذا الطريق فى الدفاع عن القرآن قد حدد مسار البحث الفنى فى لغة الأدب عند العرب . وأعنى بذلك انطلاقهم من التسليم ببلاغة النص القرآنى ، واعتبار كل ما أُخذَ عليه فى لغته وأسلوبه من أدلة بلاغته ، والتزام الدارسين ببيان وجهٍ بليغ يُخرَّجُ عليه أى موضع فيه .

ومن هذا القبيل ما يصادفنا عند الخطيب القزوينى من رفضه حملَ عدد من الآيات القـرآنيـة على أُسلوب القلب ، نظراً إلى أن حـملَهـا على هذا الأُسلوب لا يتضمن اعتبارا بلاغيا لطيفا (١٩٢). ومن قبْله أكد الزمخشرى ضرورةَ حمل لفظ القرآن على أحسن الوجوه من حيث كمالُ البلاغة ،

---

(١٩١) تأويل مشكل القرآن ١٦ .

(١٩٢) كتاب الإيضاح للخطيب القزوينى ٧٧ .

فقال: « من حقِّ مفسر كتاب الله الباهر ، وكلامه المعجز ، أن يتعاهَدَ فى مذاهبه بقاءَ النظم على حُسنه ، والبلاغة على كمالها وما وقع به التحدِّى سليما من القادح » (١٩٣).

وطبيعى أن يصلَ بهم الحرصُ على تأكيد بلاغة النص القرآنى إلى حد التراجع أمامه عن قواعدَ سبق لهم وضعُها والاحتكامُ إليها . ففى كلام ابن الأثير عن (استعمال العام فى النفى والخاص فى الإثبات) يقرر « أنه إذا كان الشيئان أحدُهما خاصًّا والآخرُ عامًّا ، فإن استعمال العام فى حالة النفى أبلغ من استعماله فى حالة الإثبات ، وكذلك استعمال الخاص فى حالة الإثبات أَبلغُ من استعماله فى حالة النفى » ، ثم يورد قوله تعالى : ﴿ ما لهذَا الكتاب لا يُغادرُ صغيرةً ولا كبيرةً إلا أَحْصاهَا ﴾ ، ويقول : « إن وجودَ المؤاخَذة على الصغيرة يلزم منه وجودُ المؤاخذة على الكبيرة ، وعلى القياس المشار إليه أولاً فينبغى أنَ يكون (لا يغادر كبيرةَ ولا صغيرة) لأنه إذا لم يغادر صغيرة فمن الأَولى ألاَّ يغادر كبيرة ، وأما إذا لم يغادر كبيرة فإنه يجوزُ أن يغادر صغيرة » ، ثم يقول « غير أن القرآن أَحقُّ أن يُتَّبَعَ ، وأجدرُ بأن يُقاس عليه ، لا على غيره ، والذى ورد فيه من هذه الآية ناقضٌ لما تقدم ذكره » . ثم يقول تعقيبا على آية أُخرى ، جاءت مخالفة لقانون آخر : « وقد كان هذا هو المذهب عندى حتى وجدْتُ كتاب الله تعالى قد وردَ بخلافه ، وحينئذ عُدْتُ عما كنت أراه وأقول به » (١٩٤).

ومن هذا القبيل تراجعُ السبكى عن بعض شرائط الفصاحة فى الكلمة المفردة، بحكم وُرود كلماتٍ تنعدم فيها ــ فى رأيه ــ هذه الشرائط فى القرآن ،

---

(١٩٣) البرهان للزركشى ١/ ٣١١ .
(١٩٤) المثل السائر ٢/ ٣٣ ــ ٣٦ .

فأورد فى بعض تنبيهاته « أنّ العلماءَ ذكَروا أمورا بعضَها يمكن أن يُقال إنّ الخُلوصَ منه شرطٌ لفصاحة المفرد ، وبعضها لا يمكن ادّعاءُ ذلك فيه لوروده فى القرآن الكريم » (١٩٥). وعقّبَ فى موضعٍ آخر على كلام الخطيب فى مخالفة القياس فى الكلمة المفردة باعتبارها مما يُخلُّ بالفصاحة ، فقال : « وقد يَرِدُ على المصنِّف ما خالف القياسَ وكثُر استعماله فورد فى القرآن فإنه فصيحٌ ، مثل (استَحْوَذَ) ... فينبغى - حينئذ - أن يقال : **إن مخالفةَ القياس إنما تُخلُّ بالفصاحة حيثُ لم تقعِ فى القرآن الكريم** . ولقائل أن يقول - حينئذ : لا يُسلَّم أنّ مخالفةَ القياس تُخل بالفصاحة ، ويسند هذا المنع بكثرة ما ورد منه فى القرآن » (١٩٦).

أكثر من ذلك نراهم يعترفون ببلاغة القرآن فى مواضع تتفق فى خروجها على القياس مع تلك الظواهر التى عُدَّتْ - فى نظرهم - من قبيل الضرورة . وعلى سبيل المثال ما نجده عند ابن رشيق الذى أورد - بعقب حديثه فى الضرائر - أو (رخص الشعر) كما سمّاها - « أشياءَ من القرآن وقعت فيه بلاغةً وإحكامًا ، لا تصرُّفا وضرُورة » وقال إنه « إذا وقعَ مثلُها فى الشّعر لم يُنسب إلى قائله عجزٌ ولا تقْصير ، كما يَظُنُّ من لا علم له ولا تفتيش عنده ؛ من ذلك أن يَذْكرَ شيئين ثم يُخبر عن أحدهما دون صاحبه اتّساعا ، كما قال عز وجل ﴿ وإذَا رأوْا تجارةً أو لهْوًا انفضُّوا إليها ﴾ ، أو يَجعلَ الفعلَ لأحدهما ويُشركَ الآخرَ معه . أو يَذكرَ شيئا فيَقرنَ به ما يقاربه ويناسبه ولم يذكرْه كقوله تعالى ... ﴿ فبأىِّ آلاءِ ربِّكُما تكذِّبان ﴾ وقد ذكر الإنسانَ قبل هذه الآية دون الجان ، وذكر الجان بعدها .. [ومن ذلك] أن يحذف جوابَ القسم وغيرَه

(١٩٥) عروس الأفراح - شروح - ١/ ٩١ .
(١٩٦) عروس الأفراح - شروح - ١/ ٨٨ ، وراجع : المزهر ١/ ١٨٨ .

نحو قوله ... ﴿ ولوْلا فضْلُ الله عليكُمْ ورحمتهُ وأنَّ اللهَ رؤوفٌ رحيم ﴾ أرادَ : (لعذَّبكم) أو نحوه ... ومن ذلك إضمارُ ما لمْ يُذكر كقوله ... ﴿ حتَّى توارتْ بالحجَابَ ﴾ يعني الشمس .. وحذفُ (لا) من الكلام وأنت تُريدها كقوله .. ﴿ كجَهْرِ بعضكُم لبعْضٍ أن تحبَطَ أعمالُكم ﴾ ، وزيادة (لا) في الكلام كقوله سبحانه ﴿ وما يشعرُكم أنها إذا جاءتْ لا يؤمنون ﴾ فزادَ (لا) . وقال جلَّ اسمُه ﴿ ما منعَكَ أنْ لا تَسْجُدُ ﴾ أي ما منعك أن تسجد ... وحذْفُ المنادى كقوله ... (ألا يا اسْجُدُوا) كأنه قال : (ألا يا هؤلاء اسجُدوا لله) ... وأن يخاطبَ الواحد بخطاب الاثنين والجماعة ، أو يخبر عنه ... ومن غرائب هذا الباب أن يأتيَ المفعولُ بلفظ الفاعل كقوله تعالى ﴿ لا عاصمَ اليومَ من أمْرِ الله ﴾ .. وأن يأتيَ الفاعلُ بلفظ المفعول به ، كقوله تعالى ﴿ إنه كانَ وعدُهُ مأتيًا ﴾ أي آتيا . وقد جاءَ الخُصوصُ في معنى العموم .. وجاءَ العُموم بمعنى الخصوص .. ومن الحمل على المعنى قوله تعالى ﴿ وكذلك زُيِّن لكثير من المشركين قتلُ أولادهم شركاؤُهم ﴾ كأنه قيل : من زَيَّنَهُ ؟ فقيل : شركاؤهم » [197].

ومن الطريف بالفعل ، أن يعترف ابنُ رشيق بهذا الازدواج في الموقف ـ ولا نقول في القيمة ـ بمعنى أن هذه الظواهر التي تُحمل على الضرورة في الشعر ، تعد شواهدَ على الفصاحة والإحكام في القرآن ، ولكنه يطّور المسألة خطوةً أُخرى وذلك بالنص على أنه « إذا وقع مثلُها في الشعر لم ينسب إلى قائله عجزٌ ولا تقصير » . ومعنى هذا ـ ببساطة ـ أنه يكفي لكي تُوصف الظاهرة بأنها بليغة أن تكون قد وردَتْ في القرآن ، ونحن بذلك نعمِّم الحكمَ

(١٩٧) العمدة ٢/ ٢٧٧ ـ ٢٧٩ ، وقد أورد الآلوسي في (الضرائر) هذه المجموعة من الأساليب نقلا عن العمدة ، مع زيادات وإضافات . راجع : الضرائر ٣٢٢ ـ ٣٣٦ .

الذى حصَره ابنُ رشيق فى مجموعة الظواهر السابقة ، والذى يذكّر بحديث السُّبكى السابق عن أنَّ ورود الكلمة فى القرآن دليلٌ قاطع فى فصاحتها .

والواقع أنَّ القولَ ببلاغة مثل هذه المواضع يندرج تحت مبدأ عام أكثر شمولا هو بلاغة كلّ ما جاءَ فى القرآن من ظواهر الاستخدام اللغوى وأساليبه ، حتى ما بدَا منها مخالفًا للمألوف فى النظام النمطي للغة . وليس أدل على ذلك من هذا التخريج الذى حظيت به المواضعُ التى خُولف فيها الشكل الإعرابىُّ المعهود . ففى آية النساء ﴿ لكن الراسخُونَ فى العلم والمؤمنُون يؤمنون بما أُنزل إليكَ وما أُنزل من قبلك **والمقيمين** الصلاةَ **والمُؤْتون** الزكاة ﴾ ، وفى آية البقرة ﴿ والموفون بعهدهم إذا عاهدوا **والصابرين** فى البأساء والضراء ﴾ نجد إلى جانب الأقوال الكثيرة ، مما سبقت الإشارة إليه ، والتى حاولت إيجاد وجه مشروع فى إطار الشكل الإعرابى لتخريج النصب فى كلمتى (المقيمين) فى الآية الأولى و (الصابرين) فى الآية الأخرى ـ نجد محاولة لتخريج النصب على محملٍ فنى . وسجل سيبويه أُولى المحاولات المدوَّنة فى هذا الصدد ، فتحدث فيما أطلق عليه (باب ما ينتصب فى التعظيم والمدح) ، وجعل من ذلك قولهم (الحمدُ لله أَهلَ الحمد) و (الحمدُ لله الحميدَ هو) ، ثم قال : « ومثل ذلك قولُ الله عز وجل ﴿ لكن الراسخُون فى العلم ... **والمقيمين** الصلاة ... ﴾ » وجاءَ فى شرح السيرافى بهامش الكتاب أنه « فى إعراب (المقيمين) وجهان ، أحدُهما **أن يكون منصوبا على المدح** »[١٩٨].

وذكر ابن قُتيبة قوله تعالى ﴿ لكن الراسخون ... والمقيمين ﴾ وكذلك آية البقرة ﴿ والموفون بعهدهم ... والصابرين ﴾ ثم قال : « وقالوا فى نصب

---

(١٩٨) الكتاب ١/ ٢٤٨ ، ٢٤٩ ط بولاق .

(المقيمين) بأقاويل ... قال بعضهم هو نصبٌ على المدح . واعتل أصحاب النحو للحرف، فقال بعضُهم : هو نصب على المدح ، والعرب تنصب على المدح والذم ، كأنهم ينوون إفرادَ الممدوح بمدحٍ مجدَّدٍ غير متَّبعٍ لأول الكلام ، كذلك قال الفراءُ [١٩٩].

كما نقل النحَّاسُ رأى سيبويه فى نصب الكلمتين على المدح ، وقال : «إن هذا أَصحُّ ما قيل فى (المقيمين) .. » [٢٠٠] وأكد الزمخشرى أن النصبَ على المدح فى قوله (والمقيمين) مقصودٌ به « بيانُ فضل الصلاة » وقال إنه باب واسع ، كما استبعد كلَّ شبهة فى أن يكون وقوع النصب فى مثل هذا الموضع نتيجة لخطأ أو لحن فى خط المصحف [٢٠١] .

وبذلك ينحسم النقاش ، فالقرآن كلامُ الله ، المعجزُ ببلاغته ، وكل ما فيه من ظواهر وأساليب يجب أن يخرَّجَ على هذا الأساس ، حتى ما كان سببا للَّبْسِ وسوءِ الفهم فى البداية . وما بدا الحديثُ عنه فى معرض الرد على الخصوم ، تحوَّل هو الآخر إلى ميزات أسلوبيةٍ بليغة . ومن الطبيعى أن يصير أُسلوبُ القرآن مثالا يُحتَذى ، وأن تستمدَّ أُسس البلاغة ومعاييرها فى الكلام عامةً من أُسس بلاغته ومعاييرها .

وهذا هو التحوُّل الجذرى فى مسار البحث فى أسلوب القرآن من جهة ، والعاملُ الحاسم فى توجيه البحث فى اللغة الأدبية البليغة من جهة أُخرى .

---

(١٩٩) تأويل مشكل القرآن ٣٨ .

(٢٠٠) إعراب القرآن للنحاس ٢٥٩ ، وراجع مشكل إعراب القرآن لمكى ابن أبى طالب ١٦٨ .

(٢٠١) الكشاف ١/ ٤٥٧ ، ويبدو أنه يشير إلى ما أثر عن عائشة من القول عن مثل هذه المواضع إنها « خطأ من الكاتب » راجع : معانى القرآن للفراء ١/ ١٠٦ .

ومن الناحية الأولى تحوّل موقفُ الأساليب والظواهر القرآنية من مواقف التبرير إلى موقف المباهاة ، وبالتالى تحول الموقف من الاحتجاج لها بالشعر العربى – تبريرا – إلى الاحتجاج للشعر بها ، وهو التحول الذى يمكن رصده بملاحظة الفرق بين سلوك أبى عبيدة والفراء – مثلا – فى استغلال الشعر للدفاع عن الأساليب القرآنية وتوضيحها ، وبين مسلك نقاد كالصولى والآمدى والقاضى الجرجانى الذين راحوا يحتجون لأساليب شعرائهم بالاستناد إلى الظواهر المماثلة فى النص القرآنى(٢٠٢) ...

بذلك تحولت الضرورةُ إلى مجاز ، وتحول المجاز من مَخْرج إلى مطْلَب ، وأصبح ما كان يوصف بالشذوذ يُخرَّج على محمل فني .

ومن جهة أخرى انصب كل ذلك في مسار البحث البلاغي في لغة الأدب لتوصف دائما بأنها منحرفةٌ عن النمط العادى في صورته المثالية ، لأنها تشمل مقولات تشكّل دائما خروجا على هذا النمط فى سبيل الحصول على قيمة فنية .

لقد بدأ هذا الفصلُ بسؤال عن المنطلق الذى صدر عنه القولُ بمنحى الانحراف فى لغة الأدب انطلاقا من النظر إلى هذا الانحراف على أنه الميزة أو

---

(٢٠٢) ينظر : الشعر والشعراء ٥٤٧/١ حيث يدافع ابن قيس الرقيّات عن بعض ما انتُقد عليه من أساليب شعره بورود مثلها فى القرآن ، والطريف أنْ يورد المرزبانى فى الموشح ٢٩٤ ، ٢٩٥ خبراً معاكسًا يحمل معنى إنكار أبى عمرو بن العلاء لهذا الأسلوب فى القرآن ، ليردّ عليه بعضهم بأنه « من لغة قريش » استناداً إلى نفس الأبيات لابن قيس الرقيات .
وانظر أخبار أبى تمام ص ٣٣ وما بعدها حيث يسلك الصولى طريق القياس إلى أساليب القرآن فى الدفاع عن أشياء مما عيب على أبى تمام .

الخاصة التى تمتاز بها اللغة الأدبية . وكان الجواب الذى قادتنا إليه القرائن هو أن مصدر هذه الصفة ـ صفة الانحراف ـ منحصر بين خطَّىْ الطعن على أُسلوب القرآن ، والرد على الطاعنين ، وهو الموقع الذى احتلته الدراسات القرآنية المتنوعة من إعراب ومعان ومجاز وغريب وتفسير وإعجاز أيضا ، وأن القول بها جاءَ فى البداية تبريرا وفهما ، ثم صار بلاغةً وفنا .

بذلك نكون قد أجبنا عن السؤال الخاصِّ بمنحى الانحراف فى لغة الأدب، وهو المنحى الذى بدأ التنظير له فى اعتقادنا فى محيط الدارسات اللغوية حول القرآن . ويبقى علينا أن نرد على السؤال الآخر : ما مدى صحة القول بنزول أُسلوب القرآن على سنن العرب فى كلامهم وإذا صح هذا القول فكيف يمكن التوفيق بينه وبين النتيجة التى توصلنا إليها فى هذا الفصل ، أعنى انحراف أُسلوب القرآن كنص فنى بليغ عن النمط المثالى المعتمد لدى اللغويين والنحاة ؟

إن نظرة إلى المقصود بـ (سنن العرب فى كلامهم) وحقيقة ما اعتُبِرَ انحرافا عن هذه السنن ، ثم مفهوم النمط المثالى الذى يقاس إليه هذا الانحراف كفيلةٌ بحل هذا التناقض ، وهذا ما يتكفل به الفصل القادم .

الفصل الثالث

لغة الأدب فى ضوء علم اللغة الحديث

عرضنا فى الفصول السابقة لأهم ما يميِّز لغة الأدب فى نظر النقاد العرب ، ورأينا أنّ أهمّ صفات هذه اللغة مغايرتُها ـ على نحو عام ـ للمستوى العادى من الاستخدام اللغوى . فهى ـ أى لغة الأدب ـ تمثل مستوىً فردياً خاصّاً ، لاحقاً على المستوى العادى ، ومنحرفا عنه إذا ما قيس إلى القواعد التى تحكم هذا المستوى . ورأينا أن هذه الصفات الثلاث قد جاءت فى مقابل صفات ثلاث أُخرى يتّسم بها المستوى العادى وهى صفاتُ : الاصطلاحية ، والسّبق إلى الوجود ، والمثالية .

أما طريقةُ العرض لديهم .. فيمكن القول ـ إذا جاز استعارة مصطلح حديث ـ إنهم أخذوا بالطريقة التحويلية فى النظر إلى الآثار اللغوية ، حيث يمكن التمييزُ بين ظاهر العبارة وباطنها ، أو صورتها الفعلية وصورتها المقدَّرة ، أو ـ باصطلاح التحويليين ـ بين البنية السطحية Surface Structrure والبنية العميقة Deep Structure .

وتمثل الصورة الظاهرة ـ فى حديثهم ـ مستوى الاستخدام الفنى ، على حين تقعُ الصورةُ الباطنة ـ أو البنية العميقةُ ـ موقعَ المستوى العادى بكل ما يتّسم به من صحةٍ لغويّة وضبْط منطقى . وقد أتاح لهم هذا المدخل إمكانيةَ التنسيق بين صفاتِ كلّ من المستويين على نحو مفهوم من الوجهة المنطقية ، فللمستوى الباطنِ اصطلاحيتُه ، وأوّليَّتُه ، ومثاليتُه ، وللمستوى الظاهر ـ من جهة أخرى ـ فرديتُه ، وحدوثُه أو لحُوقُه ، وانحرافُه . كل ذلك فى إطارٍ من التركيز على النصّ الأدبى ، واتخاذه محوراً للتحليل ، مع عرضه ـ من وقت

لآخر ــ على قواعد النمط ــ أو المثال ــ بغيةَ التأكُّد من تحقّق صفة الانحراف فيه ، ذلك الانحراف الذى قيل به من واقع الفروق بين ظاهر العبارة فى صورتها الفعلية وباطنها فى صورتها المثالية ، وهى الفروق التى وُصفت ــ فى البداية ــ فى مصطلحاتٍ لغوية ، ثم لم تلبث أن دَخَلَتْ إلـى محيط الدراسة الفنية للغة الأدبية .

والواقع أن جهودَ النقاد فى دراسة اللغة الأدبية ومحاولةَ تجريد خصائصها النوعية ، وما آلت إليه هذه الجهود من نتائج .. تلتقى فى أبعاد كثيرة ــ أو يلتقى معها ــ العديدُ من الجهود المحدَثة فى دراسة اللغة الأدبية ومحاولة الكشف عمَّا يميِّزها عن اللغة فى مجالات الاستعمال الأخرى . ومن أبرز ما يميّز هذه الجهود العملُ على مواكبة التطور المتلاحق فى أبحاث علم اللغة الحديث ، حيث الولَعُ المتزايد بالمنطلقات اللغوية إلى دراسة الأدب ، فى الوقت الذى تحاول فيه النظرَ من حين إلى آخر إلى الوراء والعملَ على الاستفادة من منطلقات البلاغة القديمة وجهودها فـى تحليـل الأُسلـوب الأدبى ، يقول پيير جيرو P. Guiraud : « يعتبر الأدب فنّا لغويا بحكم استخدامه للّغة بالنظر إلى غاياتٍ ووسائلَ ومواقفَ محددة .. وهذه الخاصةُ التى تنفردُ بها اللغة الأدبية أُقرّتْ منذ أقدم العصور ، كما أنَّ دراستَها فى الغرب هى موضوع علمِ البلاغة الذى ورثناه من الإغريق عن طريق روما » [1] .

وواضح أن لهذا المنطلق فى دراسة الأدب جذورَه القديمةَ ، ويذهب البعضُ فى تلمُّس هذه الجذور إلى كتابات أرسطو ، الذى يَعزون إليه بدايةَ الجهد المنظم

---

(1) P. Guiraud " Rhetoric and Stylistics " - 943 .

فى تحليل الأُسلوب [٢]. غير أنه سبقت هذه العودةَ بالدراسة الأدبية فى الغرب إلى أحضان الدَّرس اللغوىّ مرحلةٌ من التباعد بين الدراسة اللّغوية والنقد الأدبىّ، إذْ كان « اضمحْلالُ البلاغة ، وانقسامُ الدراسة الفيلولوجيّة وتاريخِ الأدب إلى نظامينْ متمايزينْ قد انتهى إلى تفكّك النظام النقدى قربَ نهاية القرن التاسعَ عشر ، وطبقا لذلك كان على النقد الأدبى أن يتركَ دراسةَ التعبير اللّغوى للنحاة مع احتفاظه بتوضيح المحتَوى توضيحًا يمكن أن يكون باهرا ... ولكنه يظل تفسيرًا فارغًا فى غالب الأوقات ، فالأشعارُ تتحول إلى نثر ، وبكل اجتهاد يحاولُ أحدُهم أن يشرحَ للقارئ ما أراد المؤلّفُ أن يقولَ ، أو ما كان ينبغى أن يقول ، وفى نفس الوقت يقدّم الفيلولوجيّون من جانبهم أثباتا بما يُفترَضُ أنه أكثرُ وضوحا من الصيّغ » [٣].

ومن الطبيعىّ أن يدفعَ مثلُ هذا الموقف فى اتجاه التركيز على الدراسة الخارجيّة للأدب ، هذه الدراسة التى ترى فى محيط الظروف الخارجيّة ما يقدّم تفسيرًا لطبيعة الأثر الأدبى ومميزاته ، كما ترى فيها مفتاحا لفهمه وتقييمه ، ومن هنا كان الاهتمام بتراجم الكُتاب والظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة فى محيط الأثر الأدبى ، والاهتمامُ بما يمكن أن يكونَ من علاقة بين هذا الأثر وبين ما يكون فى مجتمعه من فنون وأفكار .

ثم بدأ الجدل أساسا بين النقاد من أنصار التناول من الداخل Internal وأنصار التناول من الخارج External على يد الأُسلوبيّين ، خاصة ليوشپتزر

---

(٢) T. A. Moxon, His Introduction to the Translation of Aristotle's Poetics and Rhetoric. p. VI.

(٣) Guiraud, p. 953.

Leo Spitzer الذى كـان يعـمل على إيجـاد نقـد داخلى فى مـصطلحـات الأشكال اللغوية Linguistic Forms (٤) .

وهكذا حدث فى اتجاه الدرس اللّغوى للأدب رجعةٌ سليمةٌ تُقر بأنّ دراسة الأدب يجب أن تركّز أولا وقبل كلّ شيء على الأعمال الفنية الفعلية ذاتها ، وأنّ من الواجب مراجعةَ المناهج القديمة فى علم البلاغة والنظريّة الشعرية أو العَروض ، وإعادةَ تقريرها فى مصطلحات حديثة . وقد عمل المنهج القائم على (شرح النصوص) فى فرنسا ، والتحليل الشكلى القائم على التوازى مع تاريخ الفنون الجميلة فى ألمانيا .. ثم الحركة الألمعيّة للشكليّين الروس – وأتباعهم التّشيك والبولنديّين – .. عمِل كلٌّ ذلك على إيجاد حوافزَ جديدة لدراسة العمل الأدبى ، الذى بدأنا نراه الآن ... بشكل مناسب ، ونحلّله بصورة دقيقة. وفى انجلترا قام أتباع آى . آ . رتشاردزْ I. A. Richards بتركيز انتباههم على النص الشعرى ، وكذلك جعل فريق من النقاد فى الولايات المتحدة دراسةَ العمل الفنى مرْكزًا لاهتمامهم (٥). وهو منحًى يساير – فيما يبدو – أصداءَ فلسفة الوضعيّين الذين « صار الأدبُ لديهم لا يحاكى عالما خارجيا – كما

---

(٤) Guiraud, p. 954 .

(٥) نظرية الأدب ، تأليف : أوستن وارين و رينيه وليك ترجمة محيى الدين صبحى ص١٨٠ .
وراجع : زكى نجيب محمود (الليلة والبارحة) فى قشور ولباب ص ١١٩ وما بعدها حيث يعرض لاتجاه (النقد الجديد) فى الولايات المتحدة عند سبنْجارْن وبلاكمير ، ووضوح الاتجاه إلى التركيز على النص فى كتابات هذين الناقدين ومن تابعهما . وفى مزيد من التفاصيل عن نشأة حركة النقد الجديد وأثرها فى توجيه الانتباه فى دراسة الأدب إلى الأعمال الفعليّة وصرف الذوق عن دراسة المؤلف وعصره والملابسات الاقتصادية والاجتماعية للأعمال الأدبية ينظر :
A Handbook of Critical Approaches to Literature, P. 74, 75 .

ذهب الكلاسيكيون ـ ولا يعبر عن عالم داخلى ـ كما ذهب الرومانسيون ـ بل هو(خَلْق) جديد لا صلة له بالعالَمين معا » (٦).

وكما سبق أن ذكرنا أدّى ذلك إلى محاولة الاستفادة من الدراسات اللغويّة الحديثة من جهة ، ومن تراث البحث البلاغىّ القديم ـ وإن يكن بمنطلَقات جديدة ـ من جهة ثانية . وكانت الخلاصة ـ كما يوضّحها جيرو ـ هى « أنه فى الخمسين سنة الماضية شُيِّدتْ فى الفراغ الذى تركته البلاغة نظريةٌ جديدةٌ فى الخلْق الأدبى والتعبير ؛ فأولا نشأت تحت اسم علم الأُسلوب Stylistics طرقٌ متنوعة لدراسة التعبير Expression ، ومن ناحية أُخرى ، وحديثًا جدا ، تركز الاهتمام على شكل المحتوى The Form of Content الذى يظهر فى شكل نظام من العلامات A System of Signs من طبقة أعلى ، محاط بوظيفة إشارية Semiotic خاصة به ، ويُدرس هذا النظام طبقا للأنماط المستمدة من التحليل اللغوى العام .. وهكذا نجد بلاغةً جديدةً آخذةً فى التكوُّن من خلال نظامين أساسيّين هما : (علم الأُسلوب) ، و (علم السّـميـوَتيكْ الأدبى) Literary Semiotics والأول دراسة للشكل اللغوى Linguistic Form تُسَمَّى أحيانا (علم الأُسلوب اللغوى) Linguistic Stylistics ، والثانى دراسة للمحتوى تسمى : (علم الأُسلوب الأدبى) Literary Stylistics أو (نظرية الأدب) Theory of Literature أو (النقد الجديد) New Criticism ... إلخ . ويستعير كل من النظامين مفاهيمَه ونماذجَه وطرائقه من علم اللغة الحديث » (٧).

وليس من شك فى أن هذا التحوُّلَ ، أو هذه النتيجةَ ، تُعدُّ انعكاسا لحقيقة

---

(٦) مقدمة فى نظرية الأدب ، عبد المنعم تليمة ١٦٤ .

(٧) Rhetoric and Stylistics p. 943, 944 .

أنّ « اللغة هى .. مادة الأديب ، و ... أنّ كلّ عمل أدبى هو مجرد انتقاء من لغة معينة ، تماما كما أن التمثالَ المنحوتَ يُوصفَ بأنه كتلة من المرمر شُطفت بعض جوانبها » [٨].

ويشير التشبيه الأخير ، أو يذكّر ، بمعضلة تتصل بطبيعة العلاقة بين اللغة والأدب ، تلك هى أنّ الأدب « خلافا لكل الفنون ، ليس له مادةٌ وسيطة خاصة به » [٩]، وإذا كانت هذه الحقيقة من شأنها دعمُ الترابط بين اللغة والأدب ، ونقد الأدب أيضًا ، إلى الحدّ الذى يبرّر ما أعلنه هويتْهُولْ H. Whitehall من « أن أىّ نقد لا يستطيع المضىّ أبعد مما يسمح به علم اللّغة»[١٠]، فإنها من زاوية أُخرى تساهم فى توجيه هذه العلاقة والبحث فيها وجهةً خاصة ، على أساس أنّ الأدبَ ليس هو المجال الوحيد لاستخدام اللغة ، وأنّ هناك العديدَ من المجالات التى تُستخدم فيها إلى جانب استخدامها فى الأدب . وهو الوضع الذى نشأ عنه دوَرانُ البحث فى لغة الأدب غالبا حولَ التقابل بين طبيعة اللغة الأدبية وبين اللغة فى مجالات الاستخدام الأُخرى ، أو حتى فى صورتها المثالية المفترضَة بعيدا عن أى استخدام .. بحيث أصبح تحديدُ ما تتميّز به اللغةُ الأدبية عن غيرها محوراً تدور حوله دراساتُ الأُسلوب . يقول ج . پ . ثورن J, P. Thorne : « من المفترض أن تظل الأُسلوبيات معنيةً أساسا بتوصيفِ الخصائص البنائيّة فى نصوص معينة ، خاصةً النصوصَ الأدبية » [١١].

---

(٨) نظرية الأدب ٢٢٣ .

(٩) نظرية الأدب ٢٢ .

(١٠) D. C. Freeman, " Linguistic Approaches to Literature " Linguistics and Literary Style p. 3 .

(١١) J. P. Thorne " Generative Grammar and Stylistic Analysis ", New Horizons in Linguistics p. 189 .

فمعارضة نظام اللغة فى العمل الأدبى الرفيع بالاستعمال الشائع فى عصرٍ ما هو إحدى المهام الأساسية لعلم الأُسلوب ، حتى لقد قيل : إنه « بدون معرفة ... الكلام الشائع – حتى الكلام غير الأدبى – وما [هى] اللغات الاجتماعية المختلفة فى ذلك الزمان ... فقلما تستطيع الدراسات الأسلوبية أن تتجاوزَ النواحى الانطباعية » . أما الهدف من وراء هذه المعرفة فهو القدرة على «التمييز بين الكلام الشائع والانحراف الفنى » (١٢) وهو ما يؤكِّده ريموند شابمان R. Chapman فى تصريحه بأن مما يضطلع به علم الأُسلوب أن يحدِّد المدى والكيفيةَ اللذين تكشف فيهما لغةُ الشاعر عن ملامح منحرفة Deviant Features، وأن يلاحظَ كيف يستخدم الأديبُ الملامحَ أو السّمات المتعارفَ عليها بصفة عامة لإحداث تأثير خاص (١٣).

وهكذا تكون الخطوةُ الأُولى فى التحليل الأُسلوبى هى « مراقبةُ مثلِ هذه الانحرافات ، كتكرارِ صوتٍ ، أو قلب نظامِ الكلمات ، أو بناء تسلسلات متشابكة من الجملِ ، وكل ذلك مما يخدم وظيفةً جمالية كالتأكيد أو الوضوح، أو عكس ذلك ، كالغموض أو الطَّمْس – المبرّر جماليا – للفروق»(١٤) . ويتجلّى الحرصُ على هذا التمييز فى التنبيه بضرورة الدراسة عن كثَب لكلام الطبقات الاجتماعية فى الأزمنة الغابرة ، وذلك فى سبيل أن نمتلك الخلفيةَ الملائمةَ للحكم على نصٍّ لكتابٍ أو لحركةٍ أدبية : أى أنّ من الواجب القيامَ بما يمكن أن يسمى « إعادة البناء التاريخى » للهيكل اللغوى السائد فى عصر النصّ موضع التحليل ، مع التخلُّص من أية تأثيرات للُغتنا

---

(١٢) نظرية الأدب ٢٢٧ .

(١٣) R. Chapman, Linguistics and Literature p. 15 .

(١٤) نظرية الأدب ٢٣٢ .

المعاصرة ، من أجل القدرة على تمييز الانحرافات التى تتميز بها اللغة الأدبية عن المستويات الأُخرى من استخدام اللغة (١٤م) .

وبوسعنا التأكُّد مرة أُخرى من استمرار وثبات هذا التيار فى مجرى الدراسة الأدبية .. وقد سبق أن وقفْنا عند تفرقة جيرو P. Guiraud بين الأُسلوبيات اللغوية والأُسلوبيات الأدبية ، ويتضح من حديثه أن الفرعَ الأول ـ وهو الأُسلوبيات اللغوية ـ قد انبثق عن تناول النصوص الأدبية تناولا نحويا فى الفترات التى حدث فيها تفكُّكُ النظام النقدى .. وهو ما دعَّم ارتباطَها بمنطلقات البحث اللغوى ، ونضيف وقفة عند الصورة الأخيرة التى انتهى إليها ـ وتفرع ـ البحث فى الأُسلوبيات اللغوية .

يقول دى . سى . فريمان D. C. Freeman عن الاتجاهات الأخيرة فى هذا الميدان : إن « من الممكن تقسيم الجهد الأخير فى ميدان الأُسلوبيات اللغوية Linguistic Stylistics إلى أنماط ثلاثة :

* الأُسلوب باعتباره انحرافا عن القاعدة :

Style as Deviation From the Norm .

* الأُسلوب باعتباره تواترا أو تواطؤا على قالب تركيبى .

Style as a Recurrence or Convergence of Textural Pattern .

* الأُسلوب باعتباره استغلالا خاصّا لممكنات النحو .

Style as a Particular Exploitation of a Grammar of Possibilities .

هذه الأنماط يمكن ملاحظتُها بسهولة فى إنتاج العَقد الأخير »(*) كما يمكن

(١٤م) نظرية الأدب ٢٢٧ .

(*) من المناسب أن نذكر أنّ كتاب فريمان Linguistics and Literary Style قد صدر سنة ١٩٧٠ .

بنوع من التدقيق تبيُّنها فى اتجاهات كلٍّ من النقد الأدبى وعلم اللغة خلال هذا القرن » (١٥) .

وكما سبق أن ذكرنا .. يلتقى تفسير خاصية اللغة الأدبية على أنها انحرافٌ عن النمط ، أو اللغة القياسية ، بجوهر النظرية العربية التى تقول بانحراف اللغة فى الأدب عن اللغة النمطية ، وفى الوقت نفسه فإن النظرية الأخيرة لم تخلُ من ادّعاءٍ باستغلال ممكنات النحو ، والتزامها بقواعده . ومن هنا يهمنا أن نتابعَ إلقاءَ مزيدٍ من الضوء على مدرستين من هذه المدارس الثلاث هما : المدرسة الأُولى – التى تنظر إلى الأُسلوب الأدبىّ من زاوية انحرافه عن النمط المعيارى ... والمدرسة الثالثة التى تنظر إلى الأُسلوب باعتباره استغلالا لممكنات النحو .

ومن أهم ما يشغل أصحابَ نظرية الأُسلوب باعتباره انحرافا عن **النمط تحديدُ المعيار أو القاعدة** التى يُقاس إليها الانحرافُ الذى تتميّز به لغةُ النص الأدبى ، وهذا ما يكشف عنه تعريف برنارد بلوخ Bernard Bloch للأُسلوب، وأنه « الرسالة التى تحملها توزيعات التواتر Frequency Distributions والاحتمالات الانتقالية للسمات اللغوية فى عبارةٍ ما ، خاصة على نحو يختلف عن نفس السمات فى اللغة ككل » (١٦). وبصرف النظر عن الصعوبة التى تمثلها مشكلةُ تحديد النمط – أو المعيار – الذى يُقاس إليه الانحرافُ ، يظل هذا المبدأ – وبحكم النشأة التجريبيّة للأُسلوبيات اللغوية عامة (١٦م)، والاتجاه الكمّى والإحصائى لنظرية الأُسلوب كانحراف (١٧) – يظل هو المحور الذى تدور حوله أسئلةُ أصحاب هذه المدرسة ، وعلى سبيل المثال :

(١٥) Linguistic Approaches to Literature. p. 4 .

(١٦) Linguistic Approaches to Literature. p. 5 .

(١٦م) المرجع السابق ، نفس الصفة .

(١٧) Rhetoric and Stylistics p. 951 .

ـ ما الذى تحمله اللغة فى النص الأدبى أكثر من مجرد الإخبار Information ؟ .

ـ ما الذى تصنعه لغةُ الكاتب زيادةً على ما تقتضيها قواعد النحو أن تفعل؟.

ـ ما هى القوالب Patterns النمطية لاختيار الكاتب من حيث التركيب والمفردات .. حين يكون لديه اختيار ؟

هذا الأسئلة ـ فيما يقول فريمان ـ هى موضع اهتمام خصب فى حلقة اللغويات فى براغ Prague ، وعلى وجه الخصوص عند چان موكاروفسكى Jan Mukarovsky فى مقالته الشهيرة (اللغة المعيارية ولغة الشعر) Standard Language and Poetic Language (١٨) .

ونقطة البدء عنده هى ذلك الخلاف الأزلى والطريف بين اللغويّين التقليديّين وبين أصحاب دراسات الشعر ، من حيثُ رغبةُ أصحاب الاتجاه الأول فى إخضاع لغة الشعر لمقاييسهم ، ومحاولةُ الآخرين أن يُفلِتوا من إسار هذه المعايير . يقول موكاروفسكى : « من الممكن النظر إلى مشكلة العلاقة بين اللغة المعيارية واللغة الشعريّة من زاويتين :

فصاحب نظرية اللغة الشعرية يضعُها تقريبا على النحو التالى : هل يُعَدُّ الشاعر محدودا بمعيار اللغة القياسية ؟ ، أو ربما وضعها هكذا : على أى نحو يؤكّد هذا المعيار نفسَه فى الشعر ؟

أما صاحب نظرية اللغة المعيارية فيريدمن ناحية أُخرى أن يعرف قبل كلّ شيء إلى أى مدى يمكن أن يُستخدم العمل الشعرى مادةً Data للتحقق من

---

(١٨) Linguistic Approaches to literature, . p. 6 .

معيار اللغة القياسية . وفى كلمات أُخرىٰ : تهتم نظرية اللغة الشعرية فى المقام الأول بالفروق بين لغة القياس ولغة الشعر ، على حين تهتم نظرية اللغة القياسية أساسا بنواحى التشابه بين اللغتين » (١٩).

أما عن العلاقة بين مجال Extension كلٌ من لغة الشعر واللغة القياسية ، بين موقع كل منهما فى النظام النهائى للُغة ككل؟ وهل تُعد اللغة **الشعرية شريحة خاصة** Special Brand من اللغة النمطية أو تمثل **تكوينا مستقلا**؟(٢٠) فيجيبُ بأن اللغةَ الشعرية ليستْ شريحة من اللغة القياسية ، وإن كان هذا لا يعنى إنكارا للترابط الوثيق بينهما ، ويكشف السببُ فى هذا الترابط عن أحد جوانب الانحراف فى لغة الأدب ـ التى يطلق عليها موكاروفسكى (اللغة الشعرية) ـ إذ يقول : إن « اللغة القياسية هى الخلفية التى ينعكس عليها التحريف Distortion المتعمَّد للمكوّنات اللغوية للعمل من أجل تحقيق هدفٍ جمالى ... إن انتهاك Violation قواعد اللغة القياسية ، الانتهاك المطَّرد Systematic هو ما يجعل الاستخدامَ الشعرى للّغة ممكنا ، وبغير هذه الإمكانية لا يكون هناك شعر . وكلّما كانت قاعدة القياس فى لغة ما أكثر رسوخا كان انتهاكُها أكثر تنوُّعا ، وتعدّدت ـ بالتالى ـ إمكانات الشعر فى تلك اللغة ، ومن ناحية أُخرى .. فكلما كان الوعى بهذا المعيار ضعيفا قلّتْ إمكانات الانحراف وقلت ـ بالتالى ـ احتمالات الشعر » (٢١).

ومن الطبيعى أن صفة الانحراف ـ كما يقول ـ لا تشمل كل شيء فى

---

(١٩) J. Mukarovsky, " Standard Language and Poetic Language " Linguistics and Literary Style, p. 40 , 41 .

(٢٠) Standard Language and Poetic Language, p. 41 .

(٢١) Standard Language and Poetic Language, p. 42 .

لغة النصوص الشعرية ، إذ إن « كثيرا من مكونات Components اللغة فى العمل الشعرى لا تنحرف عن قاعدة اللغة القياسية ، بحكم أن هذه المكونات تشكل الخلفيّة التى ينعكس عليها انحرافُ بقية المكونات ، وعلى ذلك يكون بمقدور المنظِّر للغة القياسية أن يضمِّن مادته أعمالا شعرية ، مع ملاحظة أنه سوف يفرِّق بين المكونات المنحرفة وغير المنحرفة » (٢٢).

وهنا ينتقل إلى السؤال الثانى ، الذى يمثل ـ كما يقول ـ لبّ المشكلة ، وهو السؤال الخاص بوظيفة كل من هاتين الصورتين من اللغة وكيف تتحقّق ، ويعنينا هنا كيفيةُ تحقيق اللغة الشعرية لوظيفتها ووسيلتها إلى هذا التحقيق ، وهى الوسيلة التى لا تنفصل عن طبيعتها ، وإذا كان فريمَانْ Freeman يقرِّر أن «السمة المميِّزة للغة الأدبية فى نظر مُوكارُوفسْكى هى الطَّليعيّةُ ـ (أو الريادة) Foregrounding التى تقابلها صفةُ الابتذال ، أو التكرار التلقائى Automatiza-tion ، فإن الأخير يصرح بأن وظيفة هذه اللغة تتحقق عن طريق الحدّ الأقصى من هذه الطليعية أو (الريادة) . وإذا كانت آلية التكرار من شأنها أن تُشيع النظامَ فإنّ الطليعيّة تعنى انتهاك هذا النظام . وتحقق طليعيّة اللغة الشعرية حدًّا أقصى من القوة Intensity إلى حدّ تزيح معه وظيفة التوصيل ـ التى هى مهمة اللغة العادية ـ إلى الوراء ، بحكم كوْن التعبير مرادا أو مستخدما لذاته وليس من أجل مهمة التوصيل (٢٣).

---

(٢٢) Standard Language and Poetic Language p. 43 .
ويشبه هذا الموقف موقف سيبويه الذى حرص فى الصفحات الأولى من (الكتاب) على تحديد صور الضرورات الشعرية التى يجب استبعادها عند تصوير المستوى المعيارى من اللغة . راجع (الكتاب) ١ / ٢٦ ط. هارون .

(٢٣) Linguistic Approaches to Lit. p. 6 .

أما كيف يتحقق هذا الحد الأقصى من الطليعيّة فى لغة الشعر ؟ فيجيب موكاروفسكى بأنه « قد تنشأ فكرة القول بأن هذه مسألة كميّة ، بمعنى طليعيّة أكبر عدد من المكونات ، وربما طليعيتّها جميعا . وهو ما سيكون خطأ ـ وإن كان واردا من الناحية النظرية فحسب ـ وذلك لاستحالة مثل تلك الطليعيّة الكاملة فى كل المكوّنات من زاوية التطبيق ، لأن طليعية أحد المكونات لا بد أن يواكبها بالضرورة شيوعُ واحد أو أكثرَ من المكونات الأخرى .. وإلى جانب الاستحالة العملية فى طليعية كل المكوّنات ، يمكن الإشارة أيضًا إلى استحالتها من ناحية التصوّر .. تصور طليعية كل المكونات فى وقت واحد . لأن طليعية ـ أو ريادة ـ أحدها تتضمن بالقطع وضعه فى المقدمة . وإنما تحتل الوحدة هذا الموقع فى المقدمة بالمقارنة مع وحدة أو وحدات أُخرى تظل فى خلفية الصورة .

ويشبه حديثَ موكاروفسكى فى هذه النقطة حديثٌ لـ (ريموند شاپمان) R. Chapman ، ويذهب هذا الأخير إلى أن « أدب اللغة يقدم للدراسة اللغوية قدْرا من المادة المغايرة ، فى بعض النواحى ، لميدان الاهتمام التقليدى لدارس اللغة ، إذ هى تمثِّلُ ظواهرَ خاصةً بها لا توجد فى ميادين التعبير الأُخرى» (٢٣م) . ولكنه فى الوقت الذى يقرر فيه هذا ، ويقرر أيضًا « اشتمالَ الأدب على ورود ملامح خاصة أو منحرفة Deviant أكثر مما فى الأساليب غير الأدبية » (٢٤) ، بحكم « ما يتحتم فى بعض الأحيان من إجراء صور من التعديل Adjustment أو التسامح Allowance مما كان يعرف فى الماضى على

(٢٣م) R. Chapman, Linguistics and Literature p. 5 .

(٢٤) R. Chapman, Linguistics and Literature p. 13 .

نحو غامض بـ (الرخص الشعرية) Poetic Licence(٢٥) يقرر فى نفس الوقت « اشتمال الأدب على قدر كبير من الوسط المتعارف عليه Common Core بمعنى اللغة العادية » (٢٦)، أكثر من هذا يحذر شاپمان من المبالغة فى استخدام العناصر المنحرفة ، وهو هنا يلتقى مع موكاروفسكى الذى يرى استحالة قيام النصّ الأدبى كله على هذه العناصر ، وإن كانا يختلفان فى الغاية ، أما شاپمان فيرى عدم المبالغة فى الانحراف باللغة الأدبية من أجل قدرة المتلقين على تفهُّم الأدب(٢٧) ، وأما موكاروفسكى فيربط فكرته بالدور الذى تؤديه العناصر المتداولة فى إبراز جدّة العناصر الرائدة .

وعلى هذا فإن الحيلَ التى عن طريقها تحقّق اللغةُ الشعرية أقصى مدًى من الريّادة – أو الطليعيّة – ينبغى – فى رأى موكاروفسكى – أن يُبحثَ عنها فى غير كميّة المكونات الطليعية .. إنها تتركز فى طابع الاطّراد والتناسق ... (٢٨)، ويكمن اطّراد طليعية المكونات فى العمل الشعرى فى تداخل العلاقات المتبادلة بين هذه المكونات ، بمعنى علاقات التّضامّ المتميّزة Superordination (٢٩)، وعلى ذلك فنحن ندرك كلّ عمل شعرى معكوسا على خلفيّة من تقاليدَ معينة ، أى بالتقابُل مع شرائع مستقرة Automatized يجىءُ العمل بمثابة الخروج عليها(٣٠)، « ومن الواضح إذن أنّ إمكانية التعدّى على معيار اللغة القياسية .. لا مفرّ منها بالنسبة للشعر ، وبدون هذه الإمكانية ما كان ليوجد ،

---

(٢٥) Chapman, R. Linguistics and Literature pp. 14, 15 .

(٢٦) Ibid, p. 13 ومن الممكن عقد مشابهة بين المقصود بـ (الوسط الشائع) هنا وما أطلق عليه السكاكى (متعارف الأوساط) هذا الذى تصوّره عند نقطة الافتراق – أو خط التماسّ – بين أدنى مستويات البلاغة ولغة التخاطب العادى . المفتاح ١٣٣ .

(٢٧) Linguistics and Literature p. 14 .

(٢٨) Mukarovsky, Standard Language and Poetic Language p. 44 .

(٢٩) Ibid. p. 45 .

(٣٠) Ibid. p. 46 .

وأنّ وصف الانحرافات عن قواعد اللغة القياسية بأنها من قبيل الأخطاء .. يعنى أننا نرفض حقيقة الشعر »[٣١] .

هذا عرض لأحد الأعمال القريبة العهد ، والتى ترى فى انحراف اللغة الأدبية عن النمط العام للُّغة خاصّةً نوعية تميز طابع استخدام اللغة فى الأدب عن استخدامها فى غيره من المجالات .

وقد يكون من المفيد والدالّ أن نقف عند أصداء واحدة من أحدث الحركات وأقواها فى تاريخ اللغويات المعاصرة ، أصدائها فى مجال البحث الأُسلوبى ، فهذه الوقفة تعزّز ـ من ناحية ـ ما رأيناه من صلة وثيقة بين البحث اللغوى العام وبين البحث فى لغة الأدب ، ومن ناحية أُخرى تقدم حلقةً فى سلسلة الدراسات التى ترى فى لغة الأدب انحرافا عن نمط الاستخدام العادى فى اللغة ، وهى حلقة توصف ـ من قبل أصحابها والمروِّجين لها ـ بأنها جديدة على الفكرة اللغوىّ فى العالم .. أما هذه الحركة فهى ما قام به اللغوى الأمريكى نوم تشُومْسكى N. Chomsky من دراسات فيما عُرِفَ بالنحو التوليدى ـ التحويلى Transformational Generative Grammar ـ وهى الدراسات التى بدأ فى نشرها منذ سنة ١٩٥٧ ، ثم راح يعمل على تطويرها بعد ذلك ، وأما تطبيقاتها الفعلية فى ميدان الدراسات الأُسلوبية الحالية فتكفى الإشارةُ إلى كثرة الأبحاث التى تعالج قضية الأُسلوب من وجهة نظر اللغويات التوليدية التحويلية [٣٢] . يقول جى . پى ثورن : إِن « السببَ الرئيسىٌ فى القول

---

(٣١) Ibid. p. 47 .

(٣٢) من ذلك على سبيل المثال بحث رتشارد أهمان Richard Ohman بعنوان : (النحو التوليدى ومفهوم الأسلوب الأدبى) Generative Grammars and the Concept of. literary Style . طبعة سنة ١٩٦٤

وبحث J.P. Thorne. ; النحو التوليدى والتحليل الأسلوبى Generative Grammar and Stylistic Analysis

بأنَّ النحوَ التوليديَّ يمكن أن يكون له تأثير هام على الدراسات الأُسلوبية .. أن كليهما يرتبط جذريا بنفس النوع من الظواهر ، وذلك لأن الافتراضات الأساسية فى كل من الدراستين ذهنيّة Mentalistic .. ومن الممكن القولُ بأن النحوَ الذهنى Mentalistic Grammar هو فقط الذى يستطيع أن يقدّم أساسا ملائما للأُسلوبيات ، ويصحّ بالضرورة أنَّ فشل اللغويات فيما قبل تشومسكى فى تقديم مثل هذه القاعدة يمكن أن يرجع إلى مبالغتها فى الاتجاهات غير الذهنية » (٣٣).

وواضح أن تلك الاتجاهات غير الذهنية خلاف ما تقوم عليه نظريةُ النحو التوليدى التحويلى ، وجوهر هذه النظرية هو التمييزُ فى الجملة بين ظاهرٍ وباطن، أو باصطلاح التحويليين بين (البنية السطحية) Surface Structure و(البنية العميقة) Deep Structure ، وتمثل البنيةُ العميقةُ الصورةَ المثالية الكاملةَ للجملة كما تحدّدها شرائط الصحة النحوية ، ولا تظهر هذه البنية ولا يُلفَظُ بها ، وإنما هى تكوينٌ تقديرى يحمل معنى الجملة وصورتَها المثالية من الناحية التركيبية والدلالية . أما البنية الظاهرة أو السطحية فهى الصورة الفعلية المحسوسةُ للجملة ، وهى محوَّلة عن البنية العميقة ، ولا تعتبر جملتان مثل : (علىٌّ ذاكر درسه) (ذاكر علىٌّ درسه) جملتين إلا من زاوية البنية السطحية ، فى الوقت الذى تعودان إلى بنية عميقةٍ واحدة هى الأساس (٣٤).

---

(٣٣) Thorne, " Generative Grammar and Stylistic analysis " New Horizons in Linguistics p. 184 .

(٣٤) راجع : « النحو العربى فى ضوء الأبحاث اللغوية الحديثة » لولسون بشاى – محاضرة ألقيت بكلية آداب القاهرة فى ١٩٧٤/٢/٢٧ ص٧ ، ٨ . وراجع أيضاً :
Roger Fowler, An Introduction to Transformational Syntax, p. 10 .

وكما ذكرنا فإن كلاًّ من مدرسة (الأُسلوب باعتباره انحرافا عن المعيار) ومدرسة (الأُسلوب باعتباره استغلالا خاصا لممكنات النحو) تحاول أن تستفيد من منطلقات هذا المذهب . وتحاول مدرسة الأُسلوب باعتباره انحرافا عن النمط أن تعزف على وتر المفارقة بين البنية السطحية والبنية العميقة ، خاصةً فى الحالات التى تُوصف فيها البنية السطحيّة بأنها (غيرُ نحوية) . إذ يلاحظ أصحابُ هذه المدرسة كثرةَ ورود الجمل (غير النحوية) فى لغة الشعر ، تلك الجمل التى لا يعود انحرافُها ، أو انعدام النحويَّة فيها إلى جانب التركيب فحسب وإنما قد يكون له جانبه الدلالىُّ أيضا .

ويُعدّ مقال ثورْن الذى سبقت الإشارة إليه من أمثلة الأعمال التى يرى أصحابها فى الأُسلوب انحرافا عن النمط اللغوى العام والتى تصدر عن منطلقات النحو التوليدى التحويلى . وقد سبقت الإشارة إلى رأيه فى الصلة بين دراسة الأُسلوب وبين المنهج التحويلى فى درس النحو ، ونضيف تأكيدَه على أن أى تقدّم فى الدراسات النحوية عامة يكون له انعكاسه على علم الأُسلوب ، وأن « هناك أسبابا خاصةً للاعتقاد بأن التقدمَ إلى الدراسة اللغوية عبر فكرة النحو التوليدى سوف يكون له تأثيره على الدراسة الأسلوبية»(٣٥) .

ثم يقول : « ولكى نرى لماذا يجب أن يكون ذلك فإن من الضرورىّ أولا أن نفهمَ المراد بالنحو التوليدى . فاللّغوى فى محاولته تصميمَ نحو توليدى للُغة ما ، إنما يحاول أن يشيِّد نموذجا للمقدرة اللغوية كما تتجلى فى لغة المواطن

(٣٥) Thorne, " Generative Grammar and Stylistic Analysis ". 185 .

من أبناء اللغة ، بمعنى نموذج لما يعرف [هذا المواطن] عن بنية لغته ، ومن المظاهر الواضحة والهامة للمقدرة اللغوية قدرةُ المتحدث الإنجليزى [مثلا] على أن يتبين أن بعض سلاسل الألفاظ مثل : (الأطفال مستغرقون فى النوم) تشكل جملة إنجليزية سليمة الترتيب (نحويا) ، على حين أن سلاسل أُخرى مثل (النوم فى مستغرقون الأطفال) ليست كذلك .. وهذا بدوره يعنى أنه سوف يَفهم الأُولى ، بينما ستبدو له الثانية بغير معنى .. غير أنه بين كل من هذين الطرَفين من مستوى التكوين جملٌ على درجات متفاوتة من الكمال النحوى Grammaticalness وعلى سبيل المثال جملة مثل : (المنازل مستغرقة فى النوم) . Houses are Asleep ، فهذه الجملة لا توصف بأنها غير نحوية Ungrammatical بالمعنى الذى تُوصف به جملة (النوم فى مستغرقون الأطفال) . ومع ذلك فهى ليست جيدة التشكيل بدرجة كاملة . وتمثل هذه الجمل الفجّة Semi Sentences مشكلةً خطيرةً بالنسبة للُغوى ، ويتأتى عدمُ نحويّتها لا من انعدام البنية التركيبية Syntactic Structure وإنما من كونها ذات بنية تركيبية تختلف عن تلك التى تكون عليها الجمل الكاملةُ التكوين ، ومع ذلك فإنّ من الممكن شرحَ هذه الجمل ، وإن كان من الواجب فى مثل هذا الشرح أن يُعرف بأنه شرح مجازى Figurative .

ولحلّ هذه المعضلة كان تصريح كاتْزْ Katz (١٩٦٤) بأن مهمة اللغوى يجب أن لا تشمل فقط إقامةَ النحو الذى يولّد ويشرحُ الجملَ الكاملة التشكيل فى اللغة . وإنما أيضا إقامة نحو مقابل Counter-Grammar يولّد ويفسّر كل الجمل الفجّة فى هذه اللغة .

جانب آخر للمقدرة اللغوية يوجّه إليه اللغويون انتباها خاصا وهو ما يسمى

اصطلاحا (المقبوليّة) Acceptability [٣٦] ، كما يتحدثون عما يسمونه بالجمل ذات البنى الفرعية المباشرة Right-Branching Structure ... والجمل ذات البنى الضمنية Self-Embedding Structure وكذلك يبحثون فى ظاهرة التعقُّد Complexity وهى تشير إلى بنيات مما سموه بالبنيات غير النحوية ، وتعدّ جميعها ضمن الصفات التى يُوصَف بها الأُسلوب . يقول ثورن : « الواقع أن الوصفَ التقليدىّ لجملة ما بأنها معقّدة Complex ينبغى اعتبارُه حكما أُسلوبيا .. ونفس الشيء يصدق ، فى حقيقة الأمر ، على (الأحكام) الخاصة بالكمال النحوى Grammaticalness والمقبولية Acceptability ، ومن الممكن أن ينتمى كلّ من الوصْف بعدم الصحة النحوية وعدم المقبوليّة إلى المصطلحات الأُسلوبية التقليدية ، ولقد لوحظت بالفعل الصلةُ بين أنواع معينة من البنيات غير النحويّة Ungrammatical Structures وبين أنواع معينة من التعابير المجازية Figurative Expressions » [٣٧].

ولعل فى التصريح الأخير إشارةً أوّليةً إلى ما تحتفل به لغةُ الأدب من بنيات مغايرة للنمط أو منحرفة عنه ، وهو ما يتضح من المدلول الذى يشير إليه الوصفُ بعدم الصحة النحوية . هذا الفهم يعززه حديثُ ثُورْن نفسه ، وعرضُه لبعض الدراسات الباحثة فى خصائص لغة الشعر ، وتتركز المناقشةُ حول ملاحظتين :

الأُولى : إن الجملَ غير النحوية Ungrammatical تتّجه إلى تكرار الظهور فى الشعر أكثرَ بكثير مما فى النثر .. ويمثل تمييز هذه الجمل المنحرفة Deviant عاملاً جوهريا فى استجابتنا للشعر .

---

(٣٦) Generative Grammar and Stylistic Analysis, pp. 186, 187 .

(٣٧) Ibid. pp. 187, 188 .

الثانية : إنه وإن لم يكن بُدّ من تمييز هذه الجمل والتنبيه إلى انحرافها فقد تصادفنا ، مع ذلك ، في بعض الأوقات حالاتٌ نستشعر فيها أنها غير منحرفة داخل سياق القصيدة » (٣٨) . ومن خلال حديثه عن دراسة لإحدى قصائد دُنْ Donne ، يتضح كيف تتسم القصيدة منذ البداية بتحطيم ما يسميه اللغويون بـ (قواعد الاختيار) Selectional Rules ـ وهي تتعلق بمنطق الإسناد ، من حيث وجوب إسناد الأفعال التي تصدر عن إحدى مراتب الكائنات ـ من إنسان أو حيوان أو جماد ـ إلى أفراد هذه المرتبة ، ليُعَدّ الإخلال بهذا المنطق في الإسناد إخلالا بهذه القواعد ، وهو ما تمثله جملٌ من نحو (أنا كل شيء ميت) ، (أنا .. مقبرة الجميع) ، (أنا لا شيء) فكلّ من هذه الجمل تحطّم نفس القاعدة .

وتأتي هذه الألوان من الشذوذ Irregularities مستقيمة Regular في سياق القصيدة ، حيث يبدو من الممكن اندراج الوقائع Facts اللغوية تحت معنى التشوُّش Chaos وتعطّل النظام الطبيعي ، وهو المعنى الذي ربط إليه القصيدةَ كثيرٌ من النقاد .

وإحدى الطرق لتمثُّل هذه الوقائع هو أن تُصنَّفَ هذه البنياتُ المنحرفةُ من القصيدة مع تعيين القاعدة التي تُجُوز عنها في كلّ حالة منها . وهناك طريقة أخرى تقوم على تحديد القواعد التي تولّد بالفعل هذه البنيات ..

ويوجد سبب وجيه لتفضيل المنهج الثاني ، إذ إنه يطرح فرضيةً غايةً في الإمتاع حول ذلك الذي يحاول الشعراءُ (أو على الأقل بعض الشعراء) أن يفعلوه عندما يكتبون الشعر ، وبالتالي حول ذلك الذي يميّز بعض أنواع

(٣٨) Ibid. p. 192 .

الشعر من النثر ، ووراءَ فكرة بناء Constructing ما يكوِّن فى الحقيقة نحواً للقصيدة a Grammar for the Poem يكمن الاعتقادُ بأنَّ ما فعله الشاعر هو خلقٌ للُغة جَديدةٌ (أو مستوى لغوى جديد) ، وأنّ المهمّةَ التى تواجه القارئَ تشبه - من بعض النواحى مهمةَ تعلّم لغة جديدة (أو مستوى لغوى جديد) [٣٩] .

وفى تحليله لقصيدة أُخرى يلاحظ أن الملمَح الأكثر لفتا للنظر فيها - من وجهة نظر هذا المنهج - هو التكوينات غير النحوية Ungrammatical Constructions : « حـزن الأقـلام العنيـد " The Inexorable Sadness of Pencils « أسـى الختّامـة وثقّالة الـورق " Dolour of Pad and Paperweight « بؤس ملفّات المانيلا والصّمغ " Misery of Manila Folders and Mucilage " . فمثل هذه الجمل تشكل معضلةً بالنسبة لمن يقوم بالتحليل ، وليس هناك - بالطبع - شىءٌ يمكن أن يقف عنده من يتكفّل ببناءِ نحوٍ ينبغى أن يقدّم بمنتهى الدقة تحليلاتٍ لهذه الأبنية أو غيرها فى القصيدة ، فهذا مساوٍ لإعلان الدعوى بأنها كانت بغير معنى Meaningless لكنّها - بالرغم من كونها منحرفة أو مغايرة - ليست بغير معنى ، إذ إن فى الإمكان أن تُفهم .

أما الخلاصة التى يخرج بها ثُورْنْ بالنظر إلى اللغة الإنجليزية ، فهى أن الانحرافَ عن هذه القواعد يلُوح دائما باعتباره المنبعَ الأساسيَّ للكتابة البارعة Witty Writing فى الإنجليزية ، وهذه - بوجه خاص - طبيعة قواعد الاختيار التى تتضمن ملامحَ : الحىّ والجَماد ، المادىّ والمجرَّد . ويضيف : أنه توجد -

---

(٣٩) Ibid. p. 193, 194 . (٤٠) Ibid. p.

فى الإنجليزية ـ ملامحُ جيدة ، قليلةٌ نسبيًا ، ناشئةٌ من تعطيل Dislocation القواعد الخاصة بعلامات المذكر والمؤنث ، وبطبيعة الحال يقوم الشعراءُ باختراع قواعد البنَى السطحيةِ الخاصةِ بهم (٤٠).

وواضح أن الإيراد غير العادى ـ أو المغاير للنمط المتصوَّر للغة ـ بصرف النظر عن واقعيته ـ هو ما يميز لغةَ الأدب ، خاصة لغَة الشعر ، فى نظر ثُورْنْ ، وواضح أن مواطن الانحراف أو المغايرة عنده تمتد لتشمل كلا من مَجَالَىْ التركيب والدلالة ، وأن صفاتٍ كعدم الصحة النحوية ،وعدم المقبولية ، والتعقُّد ـ وكلها ألوانٌ من الانحراف ـ تدخل ضمن صفات الأُسلوب ، كما أن من مقولات ، أو تقسيمات المجال الدلالى ما يُعَدُّ هدفا للخروج عليها وتحطيمها فى سياق لغة الشعر . وبصرف النظر عن التقاء كثير من هذه المسالك مع طريق النقد العربىّ فى النظر إلى القضية .. فإن ما نَلفت النظر إليه مؤقّتا هو صدورُ أصحاب هذا المنهج عن فكرة المفارقة بين المثال الذهنى ، وبين واقع النص المحسوس ، وهى الفكرة التى أثرى بها النحوّ التوليدىّ التحويلىّ علمَ اللغة ودراسات الأُسلوب .

وتشارك مدرسةُ الأُسلوب باعتباره استغلالا لممكنات النحو فى الصدور ـ جزئيا ـ عن نفس المنطلق ، ولكنها تختلف فى التركيز على عملية الانتقاءِ والاختيار ، التى هى من صُنع الأديب ذاته ، والاختيار المقصود هنا هو من بين كل الممكنات التى يقدمها النظام اللغوى العام .

ويضع فريمان Freeman مقالةَ رتشارْدْ أُهْمان R. Ohman بعنوان : النحو التوليدى ومفهوم الأُسلوب الأدبى Generative Grammars and the Concept

(٤٠) Ibid. p. 194 - 196 .

of Literary Style ضمن آثار هذه المدرسة وواضح أن أهْمان يحاول بالفعل أن يكيف منطلقات النحو التوليدى ـ التحويلى لفكرته ، ومن هنا يقرر « أنَّ المبادئَ الأساسيةَ فى نظرية النحو التحويلى يمكن أن تجسّد بصورة أكثر تحديداً العبارة الشهيرة لـ (بوفون) Buffon : (إن الأُسلوب هو الرجل ذاتُه)، وطبقا لهذه النظرية فى النحو فإن اللغة يمكن أن تصوَّرَ على مستويين من التحقُّق Representation : البنية التركيبية السطحية ، والبنية العميقة ... فى ضوء هذا الإطار النظرى يمكن القولُ بأن استغلالَ الكاتب لأنواع بعينها من التحويلات (خاصة التحويلات الاختيارية) ... هذا الاستغلال يشكل أُسلوبَه التركيبى ، حيث يكون بمقدوره ـ مع وجود عدد من القوالب التحويلية المتاحة للتعبير عن بنية عميقة ما أن يفضل قوالبَ بعينها على قوالبَ أُخرى »[41] . وبتوضيح آخر فإن أُهمان « يكشف بوضوح شديد كيف أن أُسلوبَ المؤلف يمكن أن يرتبط بنزوعه إلى بنياتٍ نحوية معينة » [42].

ومن الآخذين أيضاً بمبدأ اعتبار الأُسلوب استغلالا خاصا لإمكانات النحو : اللغوىّ الألمانى مانفرد بيرفيش Manfred Bierwisch فى مقالة بعنوان (علم الشعر وعلم اللغة) Poetics and Linguistics وهو يؤكد على الصلة الوثيقة بين العلمين ، من ناحيتين :

الأولى : أن موضوعات البحث فى الشّعر هى من قبيل الظواهر اللفظية ، وعلى ذلك فهى تقع داخل نطاق علم اللغة .

---

(٤١) Freeman, Linguistic Approaches to Literature p. 14 .

(٤٢) راجع هذا الرأى ـ عن أهمان ـ فى مقالة ثورن التى سبق استعراضها
" Generative Grammar and Stylistic Analysis " p. 189 .

الثانية : أنَّ هناك سلسلةً ضخمةً من المشاكل المنهجية العامة تسير متوازية فى كل من اللغويات ودراسة الشعر (٤٣).

ومن خلال الحديث عما يسميه بـ (حاسة التمييز الشعرى) Sense of Poeticality و (حاسة التمييز النحوى) Sense of Grammaticality يقرر بيرفيش « أن النحو الشعرى Poetic Grammar منوط به ، إذن ، أن يصف ظاهرتين :

الأولى : مقدرتنا على التمييز بين الكلام الشّعرى ، وغير الشعرى .

الثانية : إلحاق شريحةٍ شعرية معينة Scale of Poeticality بأحد الأنماط المختلفة من اللغة الشعرية .

ويصوغ بيرفيش هذا (النحو) فى نظامين انتقائيّيْن يعملان فى الصفات البنيوية السطحية المجرّدة للغة العادية . ويتخذ النظام الأول كمُدْخَلاتٍ له صفتين بنيويتين ، **إحداهما شعرية** « توصف فى مصطلحات (قواعد) اللغة الشعرية » **والأُخرى غير شعرية** . وعلى هذا النظام أن يميز بين البنيات الشعرية وغير الشعرية . أما النظام الانتقائى الآخر فعليه أن يحدد نوعيةَ الشاعرية وفقا لاستغلال النصوص الأدبية لحيل شعرية معينة .

ومضمون هذين النظامين ـ من أن الأول مجموعة من الملامح اللغوية تحدّد اللغة الشعرية وتفردَها كمقابل للغة غير الشعرية ، وأن الثانى تصنيف قيمى Valued Ranking أو ترتيب تصاعدى لهذه الخواص ـ هذا المضمون هو مهمة علم الشعر ، لا علم اللغة (٤٤).

---

(٤٣) Bierwisch, M. " Poetics and Linguistics " Linguistics and Literary Style p. 97 .

(٤٤) Freeman, D.C. Linguistic Approaches to Literature p. 15 .

على أن هذا النظامَ الشعريَّ عنده لا يعمل مستقلا عن النظام النحوى العامّ للغة ، ومن هنا يجيء مصدر الترابط بين النظامين فى تفكير بيرفيش الذى يصرّح بأنّ « النظامَ الشعريَّ يعمل على أُسس من الصفات البنيوية ... يولّدها النحو ، أو يأتى بها إلى حيز الفعل ... وأن القواعدَ التى يولّدها النظامُ الشعرى تعمل فى إطار البنى اللغوية ولكنها تظل فى ذاتها فوق اللغة Extralinguistic[٤٥].

وفى هذا الحديث الأخير ما يشير إلى أمرين :

الأول : انطلاق حديث بيرفيش فى الموضوع متأثرا بمنطلقات النحو التحويلى التوليدى ، وما هو معروف من قيام هذا النحو على فكرة البنية العميقة، والبنية الظاهرة التى تتولّد عن البنية الأُولى محكومةً بمجموعة من القواعد التوليدية . وهذا ما يتضح من حديثه عن انبثاق النظام الشعرى _ أو ممارسته لدوره _ على مهادٍ من قواعد اللغة العادية . وهذا أيضًا ما يشير إليه تصريح دى . سى . فريمان، فى تقديمه لمقال بيرفيش ، من أن المؤلّف يرى « أن كثيرا من الأُسس المحوريّة فى اللغويات التوليدية الحديثة تحمل نظريةً عامة مجردةً فى لغة الشعر » [٤٦].

الأمر الثانى : وهو مترتّب على الأول _ هو ظهور أصداء القول بالانحراف عن النمط أو المغايَرَة له كسمة من السمات التى تمتاز بها اللغة الأدبية ، ويبدو أن سمة الانحراف عنده تصدر عن منطلق تحويلى ، بحكم قيام النظرية الأخيرة على فكرة الظاهر والباطن ، وتولّد الظاهر المنحرف عن الباطن المثالى .

---

(٤٥) Poetics and Linguistics p. 107 .

(٤٦) Freeman, Linguistics and Literary Style p. 96 .

أما أصداءُ الفكرة عنده فمنها ما يتضح من حديثه عن دوْر النحو فى توليد الجمل بالاعتماد على الأصوات والدلالة ، ثم إشارته ـ بشكل تمهيدى ، بعد أن يورد مجموعة من الجمل ـ إلى انحراف هذه الجمل ، وإلى أنّ هذا الانحرافَ يشكل قدرا من تأثيرها الشعرى (٤٦م) . كما يصرح فى موضع آخر بأن كثيرا من الانحرافات النحوية تنشط من خلال قواعد النظام الشعرى (٤٧) . أما رأيه فى القضيّة فيصوغه على النحو التالى : « إن التأثيرات الشعرية تنبثق من خلال الانحرافات المتعمَّدة عن القواعد النحوية .. من ثنايا الخلل التركيبى .. الاستعارات المنحرفة دلاليا ... وهكذا » . ثم يقول : « ومن الواجب أن أكونَ واضحا فى أنه ليس كل انحراف نحوىٍّ يتولد عنه تأثير شعرى » ، ليصرح بعد ذلك بأن « هذا يعنى أن الانحرافات ذات التأثير الشعرى ينبغى أن تقبل الشرح فى مصطلحات قواعد الانحراف التى تحدد بنفسها صور الانحرافات وشروطها»(٤٨) .

وهناك مقالة أُخرى لـ : بيرفيش يمكن أن تلقىَ الضوءَ على منحى الانحراف أو المغايرة فى لغة الأدب ـ كما تصوَّرها ـ ، والمقالة بعنوان (علم الدلالة) Semantics ، ويبدو فيها تحكيم النظر المنطقى ، أو المعاملة المنطقية للغة ، حيث توصف بالشذوذ تلك الجملُ التى تشتمل على خطأ فيما أطلقوا عليه حدود الاختيار Selection Restrictions ، وهى الحدود الخاصة باختيار المفردات الصالحة لتكوين جملة جيدة التشكيل من الوجهة الدلالية ، وذلك على أساس مدى القابلية للتضام Combinability أى قابلية مجموعة معينة من

(٤٦م) Bierwisch, Poetics and Linguistics p. 101 .

(٤٧) Ibid. p. 105 .

(٤٨) M. Bierwisch, Poetics and Linguistics p. 110 .

الكلمات للتساُند وفقا لقواعد الاختيار هذه (٤٩) .

فإذا تذكرنا أن مبدأ الصلاحية للتَّساُند هذا هو الذى قام بمثابة المعضلة المنطقية التى وقف أمامها التحويليّون ، وأنه على أساسه قيل بانحراف ــ أو مغايرة ــ الجمل للنمط العام المتمثّل فى البنية العميقة (٥٠)، أدركنا الصلةَ بين حديث بيرڤيش فى البحث الأخير وبين حديثه فى مغايرة اللغة الأدبية كما ورد فى البحث السابق .

* * *

وواضح للنظرة العاجلة مدى التلاقى بين ما ذهب إليه القائلون بالانحراف فى لغة الأدب من النقاد المحدثين ، وبين ما ذهب إليه النقادُ العرب مما سميناه بالانحراف فى هذه اللغة ، وعلى سبيل المثال حديث موكاروفسكى عن العلاقة بين رسوخ النمط وبين تصاعد إمكانيات الانحراف عنه ، أو المغايرة له فى لغة الشعر ، فهذا الحديث يذكّر على الفور بصَنيع البلاغيين العرب فى اعتناق المذهب البصرىّ فى اللغة والنحو ، وهو ــ كما نعرف ــ المذهبُ الذى يلتزم بثبات القاعدة واطّرادها بما يتيحهُ ذلك من تشعُّب الفرصةً أمام كلّ محاولة المغايرة النمط والانحراف عنه .

كذلك الأمر فى حديثه عن ريادة اللغة الأدبية ، أو طليعيَّتها ــ كوسيلة لتحقيق الانحراف عن النمط المتواتر ــ إذ يلتقى فى هذه النقطة ــ من زاوية نظرٍ معينة ــ مع ما ذهبوا إليه من لحُوق المستوى الفنى من اللغةللمستوى العادى ،

(٤٩) Bierwisch, Semantics p. 167, 171 New HoriZons in Linguistics.

(٥٠) راجع : Thorne , Generative Grammar and stylistic analysis . 186

وراجع ولسون بشاى : النحو العربى ص ٢٠ .

بحيث تجىءُ اللغةُ الأدبيةُ دائمًا حاملة لسماتٍ طليعيةٍ رائدة ، ما تلبث أن تكتسب صفةَ التواتر لتتحول بعد فترة إلى محيط الاصطلاح ، لتحلَّ محلَّها سماتٌ طليعيةٌ أُخرى وهكذا . فاللغة الأدبية لاحقةٌ وسابقة ، فهى لاحقةٌ على أساس الاعتقاد بتقدُّم النمط الاصطلاحى ، وهى سابقةٌ بحكم خواصِّها الرائدة التى ما تلبث أن تتحولَ إلى قواعدَ أو أعرافٍ نمطية ، وليس حديثُ البلاغيين العرب عمّا سميناه بالمجازات الميّتة ، وتداول المعانى وتحوُّلها من الملكية الخاصة إلى الملكية العامة ، وكذلك حديثهم فى تعريف الشاعر ووجوبِ أن يأتىَ بما ليس شائعا مُعادًا ... إلا صدًى لهذا الاعتقاد . وإن كان البلاغيّون العرب لم يرتّبوا على مثل هذه الأفكار النتيجةَ الطبيعيةَ لها ، وهى إمكان أن يكونَ المستوى العاديُّ منبثقا أساسا عن المستوى الفنى ، بعد أن يصل إلى مرحلة الآلية والشيوع .

وعلى نحو ما انبثق الحديثُ عن المجاز العقلى فى النقد العربى من ثنايا الخَلل فى قواعد الإسناد ، بمعنى انعدام الملاءمة بين المسنَد إليه والمسند ، أو الموصوف والصفة ، كذلك نتج من الإخلال بما سمي بقواعد الاختيار ، أو حدوده ، Selection Ristrictions التى يأتى الحديثُ عنها هى الأُخرى فى سياق الحديث عن القابلية للتضام Combinability نتج ما يسمي بالبنيات غير النحوية Ungrammatical Structures ، وهى ما يربط ناقدٌ مثل ثُورْنْ Thorne بينها وبين التعابير المجازية Figurative Expresstions ، هذا فضلا عن اعترافهم بكثرة تَرْداد الجمل غير النحوية ـ بهذا المفهوم ـ فى الشعر أكثَر مما يحدث فى النثر ، وهو ما يبعث فى الأذهان مثلَ حديث ابن جنى عن قوة الإعراب وقوة المعنى ، وكيف تتحقق الصفةُ الأخيرةُ من خلال ضَعْف الإعراب لا قوته ، كما يبعثه أيضًا حديثُهُ فى شجاعة العربية وارتكاب الشاعر للضّرورة عن عَمْد

إدلالا منه بمقدرته على تجربةِ الأساليب المحفوفةِ بمخاطر الخروج على القواعد المعيارية .

ويتفقُ اللغويونَ المحدَثون مع البلاغيين العرب فى القول بفرديَّة العمل الأدبى واختصاصه بصاحبه ، وهى الصفة التى أفاض الحديث فيها النقادُ والبلاغيون العربُ ـ خاصةً عبد القاهر ـ كما ظهر الوعْىُ بها لدى الآخذين بالمنهج التحويلى فى الدراسة الأُسلوبية ، وذلك فى القول بفكرة الانتقاء باعتباره عملية يقوم بها الأديب ذاتُه من بين الإمكانات التى يقدمها النظامُ اللغوى العام، وهو ما يوضحه التفافُهم حول عبارة بوفون « الأُسلوب هو الرْجل » والقول بإمكانية استغلال الكاتب لأنواع بعينها من التحويلات (٥٠م) .

وعلى نحو ماصنع النقادُ العربُ فى التمييز بين ظاهر العبارة وباطنها وتخريج الباطن على أنه البنية المثاليةُ المتمشية مع قواعد الصّواب لغويا ونحويا ، خلافا للظاهر الذى قد يكونُ خارجا على هذه القواعد وبليغًا فى نفس الوقت ... صنع المحدثون من الباحثين فى الأسلوب الأدبى ممن تابعوا المنهج التحويلى فى دراسة اللغة ، فالبنية العميقة Deep Structure فى تصوير هؤلاء ، هى البنيةُ الكاملة ، التى تُجبَّر فيها تجاوزات البنية السطحية Surface Structure والتى يُقال بها ـ من الأساس ـ حلاً للمشكلات التى يجلبها ما فى البنية الأخيرة من وجوه النقص .. هذا فضلا عن تطرّق المصطلحات الخاصة بوصف الظواهر النحوية المتنوّعة التى تكونُ عليها البنيةُ الظاهرة إلى حيّز المصطلحات الخاصة بصفات الأُسلوب ، وهذا نفسه ما حدث عند العرب ، حيث تحوَّلت الأسماءُ

(٥٠م) من المفيد هنا مراجعة كتاب (الأسلوبية والأسلوب) لعبد السلام المسدّى ، فى الفصل الخاص بتعريف الأسلوب من زاوية المخاطِب [= المبدع] ، خاصّة الصفحات ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٠ ، ٧٣ .

التى أُطلقت كصفاتٍ لبعض التراكيب إلى مجال الدرس البلاغى والنقدى لتشكِّلَ نظام المصطلحات الخاصّ بتحديد خصائص اللغة الأدبيّة .

وسبقت الإشارة إلى أنّ الأخذَ بالنظر المنطقىّ وتحكيمَه فى النظر إلى اللغة كان من العوامل الرئيسيّة وراء القول بمثالية المستوى العادى من اللغة ، وبالتالى ظهور انحراف المستوى الفنى عن هذا المثال ، وسبق أن وقفنا على دور المنطق الصورى فى صياغة البنية النظرية للبحث اللغوى والنحوى عند العرب ، ونُضيف أنّ مباحثَ اللغة فى الغرب لم تخلُ من نزعة مماثلة فى القديم أو الحديث ، ففى القديم كان لفلاسفة اليونان ـ أساتذة أوربا والعالم فى هذه الناحية ـ اليدُ الطولى فى إيجاد التزاوج بين اللغة والمنطق [٥١]. أما فى الحديث فقد لاحظ الدارسون بالفعل الشبهَ القوىّ إلى حد التوازى بين منهج وطرائق المنطق الصُّورى واللغويات الشكلية Formal Linguistics وذكر ليونز Lyons فى تقديمه لمقال جانيت دين فـودر J. D. Fodor فى الموضـوع أن هناك دليلين على صلة اللغويات بالمنطق ، أحدهما : اعتماد الدارسين من أمثال باخ Bach (١٩٦٨) وملك كاولى Mc Cawley (١٩٦٩) و Seurn (١٩٦٩) فى تحليلهم للبنية العميقة على فكرة التحليل الكمّى فى المنطق ، الآخر : مجموعة المصطلحات التى ساقها لغوى مثل بيرڤيش Bierwisch فى سياق التعليل لمنهجه فى بحث الدلالة ، وكلها متفرعة من المنطق الحديث بالمثل [٥٢].

وتذهب جانيت فودر على هذا الأساس إلى أنه ليس من الصعب أن نتبين

---

(٥١) راجع إلى جانب ما سبق من قبل : علم اللغة للسعران ٧٩ ، ٨٠ .

(٥٢) من مقدمة جون ليونز لمقال :

J. D. Fodor " Formal Linguistics and Formal Logic " New Horizons in Linguistics p. 198 .

التوازى بين النحو التوليدى وبين نظام المنطق الصورى ، وكيف أن قواعد التركيب فى النحو تتيح الانتقال من صورة تركيبية للجملة إلى صورة أُخرى ، تماما كما تتيح قواعد الاستدلال فى المنطق الانتقال من صيغة Formula منطقية إلى صيغة أخرى (٥٣) . ومن هذا المنطلق كان الاعتقاد ـ كما سبق القول ـ بفكرة المثاليّة واطّراد القواعد فى مستوى اللغة العادية مجاراة للمنطق من جهة، واعتمادا على مساعدته فى حل ما قد يصادف هذه المثالية من معارضات بوسائله الصّورية الخاصة من جهة ثانية .

وإذا كان المنهجُ التحويلى بطابَعه الذهنى قد عمل ـ بشكل مشروع ـ على الفصْل بين ظاهرِ العبارة وباطنِها ، وعضّد القولَ بانحرافِ المستوى الأول أو مغايرته ، ومثاليّة المستوى الثانى ونمطيته ، فإن أُسلوبَ التقدير الذهنىّ والتخريج ـ الذى ازدهر فى محيط الدراسات اللغوية حول القرآن وفى محيط النحو العربى والدراسة اللغوية عامّة ـ قد قام لدى اللغويين العرب بنفس الدور ، أعنى أنه أمكن عن طريق التقدير الذهنى سدُّ كلِّ وجوه الخلل ـ المفترض ـ فى ظاهر العبارة ، ثم الحكم بوجود هذا (الخلل) أو الانحراف بعرْض ظاهر العبارة على باطنها بما يفترض فى هذا الباطن من مثالية واتساق مع القواعد .

ومن هذه الزاوية ، فى واقع الأمر ، يتجه السؤال حولَ فكرة الانحراف والقول بها ، وقد مرَّ بنا من قبلٌ إشارةٌ إلى الصعوبة المستمرة التى تعترض المحدثين من أصحاب القول بهذه الخَصيصةِ فى لغة الأدب ، وكيف تكمن

---

(٥٣) Formal Linguistics and Formal Logic p. 199 .
وراجع P. 200 فى مجموعة من التوازيات بين طرائق النحو وطرائق المنطق ، وراجع فى محاولة أصحاب النحو التوليدى ربطه بالمنطق الشكلى ، وتحذيرات من الربط بينهما: Generative Syntax p. 134 .

هذه الصعوبة فى طريقة الاتفاق على النمط ، أو المعيار الذى يُقاس إليه الانحرافُ فى اللغة الأدبية . وهو السؤال الذى يمكن أن يتجهَ إلى مسلك اللغويين والبلاغيين العرب فى الموضوع انطلاقا من تصورهم لمثالية المستوى العادى ، والطريقة التى اتَّبعوها فى تأكيد هذه المثالية ، وبالتالى يمتدُّ التساؤل إلى فكرة الانحراف ذاتها ، وما يترتب على ذلك من السؤال عن المقولة الخاصّة بسبْق المستوى العادى ولحُوق المستوى الفنى . ثم الآثار التى ترتَّبتْ على الاعتقاد بمبدأ الانحراف فى اللغة الأدبية بشكل عام .

ويبدو أن مصدرَ المآخذ هو النظرُ المنطقى إلى اللغة وهو النظرُ الـمُفْضى إلى الصوريَّة والتجريد ، وبالتالى إلى تقدير ما ليس له وجودٌ فى الحقيقة ، بمعنى أن الصورة المثالية المطَّردة التى يرسمها الآخذون بالمنطق فى دراسة اللغة تجىءُ غيرَ واقعية فى كثير من الأحيان ، لأن اللغةَ فى واقعها ليست خاضعةً لقوانين المنطق على النحو الذى تصوّروه .

وهذه مجرد خلاصة للرد الذى دفع به أصحاب (التّشْذيذ) فى اللغة ، والقضية قديمة ، والنقاش فيها سابق ـ كما مر بنا ـ على علماء العربية وقد دار بين أصحاب القياس من فلاسفة اليونان ممّن قالوا بوجوب مطابقة الفصائل النحوية للأقسام أو المقولات المنطقية ، وبين القائلين بالتشذيذ ، أو تأبِّى اللغة على التطابق مع الواقع ، وعلى سبيل المثال فإن مقولة العدد لا تخضع فى اللغة ـ دائما ـ لقانون الواقع الفعلى ، إذ قد تطلق الكلمة الواردة بصيغة الجمع على مفرد ، كما أن التقسيم النحوىَّ إلى مذكَّر ومؤنث ومحايد [والكلام عن اللغة اليونانية] لا يطابق التقسيم على أساس الجنس فى الواقع الطبيعى ، وبالتالى فليس ثمة تطابقٌ لازمٌ بين اللغة والواقع، وبالتالى فلا محلَّ للقول بالاطراد(٥٤).

---

(٥٤) علم اللغة للسعران ٧٩ ـ ٨١ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ .

وهـى نظـرة مصيبـة يؤيدها واقـع اللغات من خلال الاستخدام الفعلى «فإقامة الفلسفة اللغوية على أساسٍ منطقى أو عقلى باتَ أمرا مرفوضا . وتاريخ الدراسات اللغـوية خيـر شاهد على عـدم صـلاحيـة المنطق أساسًا للدراسـة اللغوية»(٥٥) .

و « يرجع الخلافُ بين النحو والمنطق [فيـمـا يقـول ڤندريس] إلى أن الفصائلَ النحويّةَ والفصائل المنطقية لا تلتقى إلا نادرا ... فإذا حاولنا أن نُدخِلَ فى مسائل النحو شيئا من النظام بتصنيفها وفقا للمنطق رأينا أنفسَنا منساقين إلى توزيعها توزيعًا تحكُّميا ، فطوْرا نرانا نفرق بين مسائلَ ذات صفة نحوية واحدة فى فصيلتين متميّزتين من فصائل المنطق ، وفى ذلك إكراه للغة ، وطورا نرانا نجمع فى فصيلة نحوية واحدة مسائلَ لا يربط بينها شىءٌ من المنطق ، وفى ذلك إكراهٌ للعقل »(٥٦) .

ويحاول أرشيبالْدْ . آ . هِل A. A. Hill أن يجيب عن السؤال : ما الصحة اللغوية Correctness ، ويقول إن « الصحةَ ليستْ هى المنطق Logic فكلُّ اللغات غيرُ منطقية إلى حدٍّ كبير ، فنحن نقول فى الإنجليزية : (أنا أراه) كما لو أنَّ الرؤيةَ فعل إيجابى يمكن أن يقارَن بالفعل فى قولنا : (أنا أضربُهُ) مع أن كلاًّ منا يعرف عن النظر ما يكفى لتحقُّقه من أنه إذا كان هنا أى حدث متضمَّن فإنه يبدأ من المرئى ثم بإدراكه ثم تأثيرِه فىَّ »(٥٧) .

---

(٥٥) المصدر السابق ٧٩ .

(٥٦) ڤندريس ، اللغة ١٥٣ وراجع ١٤٧ .

(٥٧) A. A. Hill, " Corretness and Style in English Composition ". Contemporary Essays on Style p. 107 .

ويشير هِلْ إلى أن من مصادر الغموض فى الإنجليزية كما فى غيرها من اللغات عدم وجود طريقة لتمييز مرجع الضمائر خاصة حين يكون هناك اسمان مـن طبقـة =

« ومن الأمثلة العربية التى تبيِّن أنه ليس ثمة تطابق لازم بين اللغة والواقع أن اللغة العربيةَ تُعامِل كلماتٍ فى المفرد معاملةَ المذكَّر ، بينما تعامِل جمعَ هذه الكلمات نفسها معاملةَ المؤنث : ومن هذا (كتاب) و (حَمَّام) و (قَلم) فكل من هذه مذكرة ، بينما جمْع كل منها وهو (كتب) و (حمّامات) و (أقلام) يعامل معاملةَ المؤنّث . وكلمة (رجل) نفسها تجمع على (رجال) ومن صور جمعها (رجالات) والصورة اللغوية لكلمة (رجالات) هى صورة جمع مؤنث .

ولو كان التطابقُ بين اللغة والواقع لازما لاتفقت اللغاتُ جميعا فى تقسيم الأسماء من حيث الجنس ، ولكن نجد أن من اللغات – كالعربية – ما يكتفى بتقسيم الاسم من حيث (الجنس) قسمةً ثنائيةً ليس غير إلى (مذكر) و(مؤنث) ، ومنها – كاليونانية – ما يقسمه قسمةً ثلاثية إلى (مذكر) و (مؤنث) و (محايد) ، كما نجد أن أسماء الذوات لا تتطابق فى اللغات جميعا من حيث الجنس ، وأوضح مثال على ذلك (القمر) و (الشمس) فالقمر مذكَّر فى العربية مؤنث فى الفرنسية و (الشمس) مؤنثة فى العربية مذكرة فى الفرنسية»[٥٨] .

= واحدة تجوز عودةُ الضمير إلى أى منهما . راجع : p. 105 . وهناك جمل أخرى من هذا القبيل ، فقولنا (الشمس تطلع) لا يتفق مع أية معايير فلكية أو معجمية «فالثبات فى الشمس مستقر والطلوع لها غير متيقن ، ولكنها المعرفة التى أحاطت بالاستخدام اللغوى هى التى ما زالت ترسى مثل هذه الجمل فى اللغات كافة» . اللغة بين العقل والمغامرة ١٠ ، وراجع فى تمرد اللغة على الحدود المنطقية صفحة ١٨٣ ، ١٨٤ .

(٥٨) علم اللغة – للسّعران ٨٠ ، ٨١ .

كذلك « نرى النحاة من العرب يقسمون التأنيثَ إلى مؤنّث حقيقى ومؤنث مجازى ، ولكل منهما أحكامه اللغوية ومع هذا نرى اللغة تقبل نصوصا مثل : المرأة الكاعب والناهد والعانس والحامل والمرضع » [٥٩].

وفى مقولة العدد « تسلك [اللغة] مسالكَ متعددة فى علاج الإفراد والجمع ، فالجسم الإنسانى يشتمل على أعضاء مزدوجة كالعينين والأُذنين واليدين والرجلين . وكلها مما يسمى بالمثنى ، ولكن اللغة فى أساليبها قد تستعملها مفردة ويتقبلها السامع دون ملاحظة أو اعتراض » [٦٠]. وقُلْ مثل هذا فى مقولة العدد مما يتعلق بصيغ الكثرة وصيغ القلة فى الجموع [٦١].

وبشكل عام فإن « الفكرة العامة التى تسيطر على علاج الجمع فى أغلب اللغات بعيدة كلَّ البعد عن الدقة المنطقية ، فالجمعُ اللغوى جمعٌ تقريبى فيه بعض الغموض » [٦٢] .

كذلك فإن لكلٍّ من اللغة والمنطق موقفَهُ الخاصَّ فى قضية النفى ، وبالذات تكرار النفى ــ أو ما أطلقوا عليه (نفى النفى) . ومن أوضح الفروق بين النفى اللغوى والنفى المنطقى أنَّ نفىَ النفى يُنتج الإثباتَ ولا شىءَ غيرَ الإثبات فى ذهن المنطقى والرياضى ، ولكنه من الناحية اللغوية ليس إلاَّ تأكيدًا للنفى !! فقد يريد المتكلم أن ينفىَ جملةً من الجمل أو معنى من المعانى ، وقد تدفعه حالتُه النفسيةُ أو ظروف الكلام إلى تأكيد هذا النفى ، فيكرر أداةَ النفى مثنَى وثُلاثَ

---

(٥٩) من أسرار اللغة ١٤٨ ، وراجع أيضًا : القرآن الكريم وأثره فى الدراسات النحوية ص١٠٣ .

(٦٠) من أسرار اللغة ١٤١ .

(٦١) من أسرار اللغة ١٣٧ .

(٦٢) من أسرار اللغة ١٣٩ .

ورُباع ... فاللغات حين تكرر الأداة فى موضع ما من الجملة إنما تهدف بهذا إلى توكيد فكرة النفى ، لا إلى الإثبات » [٦٣] .

تلك كلها شواهدُ على مدى التباعد بين اللغة والمنطق ، وفى نفس الوقت شواهدُ على صعوبة مطابقة اللغة لأحوال العالَم أو شمولها لمجالات الفكر الإنسانى فى عمومه .. ومنها يظهر « أنَّ الفكرَ أوسعُ من اللغة ، وأنَّ فى ربْطِ المنطق واللغة برباط واحد ظلما لهما جميعا » [٦٤] .

ورغم ما تحمله الأخبار عن مقاومة لا يُستَهانُ بها لتيار الأخذ بالمنطق فى مباحث اللغة ، فإن ذلك لم يمنع من استمرار تياره وتحكمه فى تصوُّر اللغة وتصنيف مباحثها . ففى الغَرْب لم تُفلح محاولاتُ **أصحاب التشذيذ** ممَّنْ قالوا بعدم الاطِّراد فى اللغة .. لم تُفلح فى منع **آراء القياسيين** الآخذين بالمنطق من نحاة اليونان من الانتقال إلى تلامذتهم اللاَّتين الذين أخذ عنهم الأُوربيُّون المحدثون ، وكانت النتيجةُ أن ظل علماءُ اللغة يُقيمون نظرياتهم اللغوية على أُسس منطقية أو فلسفية[٦٥] .

وفى العالم العربى وجدت حمَلات مماثلةٌ على المنطق كعامل خطير فى إفساد اللسان الفصيح ، بحكم بنائه من الأساس على لغة اليونان ، وشارك فى هذه الحملة أعلام مثل الإمام الشافعى[٦٦] وأبى سعيد السيرافى[٦٧] وابن

(٦٣) من أسرار اللغة ١٦٣ .

(٦٤) اللغة العربية ـ تمام حسان ٢٦ ، ٢٧ .

(٦٥) السعران ٨١ .

(٦٦) راجع : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطى ١٥ ، ومناهج البحث عند مفكرى الإسلام ٦٢ ، والقرآن وأثره فى الدراسات النحوية ١٣٥ ، والاحتجاج للحلوانى ٣٢٧ .

(٦٧) راجع : إرشاد الأريب ٢٢١/٨ ، ٢٢٢ وبلاغة أرسطو ٥٦ ، ٥٧ والقرآن الكريم وأثره فى الدراسات النحويّة ٩٣ .

السِّيد البَطَلْيَوْسى(٦٨) . ومع ذلك كُتبت الغلبة فى النهاية للاتجاه الآخذ بتحكيم المنطق فى البحث اللغوى ، وأوضح دليل على ذلك هيمنةُ المدرسة البَصْرية بما هـو معروف عنها من إفساح المجال للمنطق على مقدَّرات البحث فى اللغة والنحو ، وكانت النتيجة ـ كما مرّ فى فصلٍ سابق ـ هى القول بالمثالية واطِّراد القواعد بصرف النظر عن واقع اللغة ، وعَرَفَ تاريخ البحث اللغـوى عند العرب محاولات ـ لعلها فريدةٌ فى طابعها ـ فى عمليات التوجيه لواقع الاستخدام اللغوى من أجل حمْله على مسايرة القواعد المثالية والاتّساق معها ، وفضلا عن عمليات التقدير الذِّهْنيِّ المشهورة ، وُجدتْ أساليبُ أُخرى فى رَدِّ الشواهد والتشكيك فيها ، والتعديل فى روايتها ، وفى موضع الشاهد منها ، وذلك من أجل إزالة التعارض فى حالات الاختلاف بين القاعدة والشاهد ، أكثر من هذا نراهم يذهبون إلى وضع الشواهد من الأساس تأييدًا لقاعدةٍ أو قانونٍ ليس له من سند سوى نصٍّ مفرَدٍ أو عبارةٍ مشكوكٍ فيها (٦٩) .

وبوسعنا أن نسطِّر أثباتا مطولة لأمثلة من الحالات المشار إليها ، غير أن ذلك ليس هدفَنا ، وإنما نشير إليه فحسب لنؤكد أن ما سمَّوه بالمثال كان فى غالب الأحوال تصوُّرا مجرّدا لا يتحقق في واقع اللغة ، اللهم إلا فى الأمثلة الصناعية التى ألِّفوها بُغيةَ الشرح والتعليم .

---

(٦٨) صون المنطق والكلام للسيوطى ٢٠٠ .

(٦٩) راجع فى انتحال الشعر من أجل مدّ العلماء بالشواهد : تاريخ النقد العربى لمحمد زغلول سلاّم ٨٦/١ ، اللغة بين المعيارية والوصفية ٣٧ ، ٣٨ وقد غير يونس بن حبيب فى رواية بيت لابن قيس الرقيات كلمة (يالغان) إلى (يولغان) ، العربية لـ: فك ٤٩ . وفى مآخذ العلماء بعضهم على بعض الخطأ والتصحيف راجع : المزهر ٣٥٥/٢ ـ ٣٦٢ ، وراجع اعترافات بتغيير الرواية لمجاراة القاعدة : معانى القرآن للفراء ١٥٣/١ وتأويل مشكل القرآن ١٢٤ وتوجد أمثلة كثيرة فى الخصائص ٤٣٠/٢ .

هذه الصوريّةُ والتجريدُ فى النمط أو المثال المقول به يمكن أن تتأكد من واقع حديث اللغويين والبلاغيين ، خاصةً فى سياق محاولتهم لرصد الانحراف، حيث يبدو المثالُ ليس تصوُّرا مجرداً فحسب ، وإنما يبدو تصوراً نسبيًا أيضًا ، وهذه خطوة جديدة فى نقض هذه المقولة ، بمعنى أن هذا المثال الذى يُدَّعَى له ، ويُفترضُ فيه الثباتُ والسبقُ على المستوى الأدبى .. إنما يتحدد فى واقع الأمر ـ فى ضوء المستوى الأخير ، لا العكس .. فيُقال به فى المواضع التى يُوصف ظاهرُها بالانحراف ، فإذا استقرّ الرأىُ على خلاف ذلك ـ أى على عدم الانحراف فى الظاهر ـ كان فى الإمكان سحبُ القول بالمثال الباطن ، أى يصبح فى الإمكان إلغاءُ القول به ، أو التحوُّل به إلى موضع آخر ، أو إلى مستوى آخر .

وهناك خبر عن أنّ إبراهيم بن عبد الله بن حسن .. سأل عن رجل من أصحابه وأرسل فى ذلك « فرجع الرسولُ يقول : (تركتُه يريد أن يموت .. فضحكَ منه بعضُ القوم ، وقال : فى الدنيا إنسانٌ يريد أن يموت ؟ فقال إبراهيم : لقد ضحكتم منها عربيةً ، إذْ (يُريدُ) ها هنا بمعنى (يكاد) ، قال الله تعالى ﴿ يريد أن ينقضّ ﴾ »[70] ، والمعنى الذى نريده من وراء إيراد هذا النصّ هو لفتُ الانتباه إلى صفة النسبية فى الدلالة وبالتالى فى المستوى المثالى ، إذْ يحمل الرأيان المتعارضان فى النص معنى السؤال عمّا إذا كان الفعل (يريد) يحمل معنى الإرادة فعلا ، أو أنه بمعنى (يكاد) بما فى المعنى الأخير من الدلالة على المقاربة .

ذلك أنه فى الحالة الأُولى يتحدد المجاز ـ أو الانحراف ـ بإسناد الإرادة ـ

---

(٧٠) ياقوت ٣٦١/١ ط مرجليوث .

بمعنى النيّة ـ إلى الجدار فى آية الكهف ، ليكون وراءَ هذه الصورة المنحرفة صورةٌ مثالية أُخرى خلافها . أما فى الحالة الثانية فتظل نسبة الإرادة إلى الجدار حقيقيّة ، مادام معنى الفعل ملائما للإسناد إلى الجماد ، وبعبارة أُخرى : تظل الصورة الأُولى هى الصورة المثالية .

وكما هو واضح فإن المثال هو الذى يتغيّر ، بمعنى أنه يُعَدّ منفصلا عن الظاهر ، أو متحداً معه ، وفقا للقول بانحراف الظاهر ، أو مثاليته .

وهناك مثالٌ آخرُ هو قوله تعالى (إنى أَرانى أَعصر خَمرا) ، فقد جاءَ أَن معناه : (أَعصر عنبا) « فعبّر عنه لأنه آيل إلى الخمرية . وقيل : لا مجاز فيه ، فإنَّ الخمرَ : العنبُ بعينه ، لغة لأَزْد عُمان ، نقله الفارسى فى (التذكرة) عن (غريب القرآن) لابن دُرَيْد . وقيل : اكتفى بالمسبَّب الذى هو الخمر عن السبب الذى هو العنب . قاله ابن جنى فى (الخصائص) وقيل : لا مجازَ فى الاسم ، بل فى الفعل ، وهو (أَعصر) فإنه أُطلق وأُريدَ به (أَستخرج) وإليه ذهب ابن عزيز فى غريبه » [٧١] . ونحن لا نهدف إلى رصد مواطن القول بالتجوُّز ونسبيّتها بقدر ما نهدف فى الأساس إلى رصد صفة النسبية فى المثال ، هذا الذى يتقرر وجوده أو عدمه على ضوء القول بانحراف ظاهر العبارة المحسوس أو القول بمثاليته ، وبالتالى فيمكن أن تكون صورته هى نفسها الصورة الظاهرة ـ إذا جاءَت الأَخيرةُ خاليةً من المجاز ـ أَو أَن يُقدَّرَ خلف هذه الصورة ـ إذا قيل باشتمال الأَخيرة على المجاز .

وخذ قولَه تعالى ﴿ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ وقوله ﴿ فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴾ ، يقول عز الدين بن عبد السلام « إن كان هذا أَمراً للولاة فهو أَمرٌ بالأَمر بإقامة الحدود ، وإن كان أمرا لمن يستوفى الحقوقَ ويباشرها فهو حقيقة » [٧٢]، أَى أن الأَمر هنا يتردد بين أَن يكون هو المثال ـ إذا

(٧١) البرهان للزركشى ٢٧٨/٢ ، ٢٧٩ ؛ وراجع الكشاف ٣٦٥/٢ .
(٧٢) الإشارة إلى الإيجاز ٤٦ .

لم يقّدر مجاز ـ وبين أن يكون هو المجاز لتقدّرَ وراءه ـ فى هذه الحالة ـ صورة مثالية أُخرى . وهذا نفسه ينطبق على قوله تعالى ﴿ وبئس الورد المورود ﴾ «وهل ذلك ذم لنار جهنم على الحقيقة أو المجاز ، فقال أبو على محمد بن عبد الوهاب الجُبّائى : « ذلك على طريق المجاز ، والمعنى : بئس وارد النار . وقال أبو القاسم البلخى : بل ذلك على طريق الحقيقة » (٧٣).

وواضح كيف يتردد مكانُ المثال وصورته وفقا للموقف من الظاهر ، ففى الآية الأخيرة ـ على سبيل المثال ـ يتأرجح النمط بين كونه هو ظاهر العبارة نفسه (بئس الورد ...) وكونه (بئس وارد النار) ، الأمر الذى يؤكد أن تصوّرَ المثال هو الذى يأتى تاليا للمستوى الظاهر : يتحدد على أساسه ، ويظلّ نسبيًا ، خاضعا لظروفه .

والخلاصة أن ما يسميه اللغويون (بالأصل) المجرد وراءَ المجاز ، وما نسميه نحن بالمثال أو المستوى النمطى ، أو المعيارى فى مقابل الاستخدام الفنى ، هذا الأصل لا وجودَ له ـ غالبا ـ إلا فى تقدير اللغويين والبلاغيين فى المواضع التى يُحمَلُ فيها الظاهرُ على المجاز ، وهو التخريج الذى يحتاج فى مقابله إلى مستوى آخرَ ينعكس عليه القولُ بمجازية النص المحسوس ، فمثلا فى قوله تعالى ﴿ واسأل القرية ﴾ يحتاج القول بمجازية إسناد السؤال للقرية إلى تقدير أن الأصل هو (واسألْ أهل القرية) وذلك عند مَنْ يرون استحالةَ توجيه السؤال للقرية . ولكننا لن نحتاج إلى هذا التقدير ، وسيظل التعبير المحسوس هو الأصل إذا كانت القرية بمعنى (مجتمع الناس) ـ فيما رأى البعض ـ أو إذا كان يصح سؤالُها وجوابها فعلاً ـ كما يرى آخرون (٧٤) .

---

(٧٣) مجازات القرآن للرضى ١٦٧ .

(٧٤) راجع : شرح عضد الملة على مختصر ابن الحاجب ٥٥ ، ٥٦ .

وواضح مما سبق أنه لا وجود ـ غالبا ـ لهذا المستوى المثالىّ الكامن وراءَ المستوى الفنى ، والسابق عليه ـ كما يدّعى اللغويون والبلاغيون ـ وكل ما لدينا هو هذا الظاهر المحسوس ، يقالُ بمجازيته .. فيقدَّرُ فى مقابله نمطٌ أو مثال ينعكس عليه ، ويقالُ بحقيقيته .. فيبقى هو النمطُ والمثال لا غير . وتخضع المسْألةُ ـ كما سبق أن رأينا ـ لعوامل خارجة عن مجرد العبارة اللغوية ، وهناك تعليل طريف ساقه حازم القَرطاجنّى لنسبة المتأخرين إلى القدماء وقوعَ (القلب) فى كلامهم ، فيذهب إلى أن السبب هو ادّعاءُ المتأخرين الإحاطةَ بالمعانى التى أرادهَا القُدمَاءُ من الكلام ، ثم ذهابهم إلى أن اللفظ لا يَحمِل هذه المعانى إلاّ على تقدير وقوع القلب فى العبارة [٧٥] .

ومن هنا كانت النسبيةُ فى تقدير المثال ، انطلاقا من القول بالانحراف أو عدمه ، ثم من القول بمستواه وموقعه عند تخريج الكلام عليه [٧٦] ، ومن هنا يمكن القول بصوريّته ، وأنه لا وجود له إلا حيث يبقى الظاهر على حقيقته ، وفيما عدا ذلك فهو ـ غالبا ـ شىءٌ من صنع النحاة واللغويين ، خاصة لدى البصريين الذين أخضعوا اللغة تماما لمقتضيات القياس « وبدلا من أن يكون القياسُ والتأوُّل أداتين لتفسير اللغة ، كانا لديهم ـ أى البصريين ـ أداتين لصنع اللغة وخلق صورها ، وإيجاد صور من التعبير لم يكن يعرفها أصحاب اللغة أنفسهم » [٧٧] .

---

(٧٥) منهاج البلغاء ١٨٠ .

(٧٦) مما يدل على إحساسهم بهذه النسبية تلك المواضع التى (قالوا إنها تقبل التخريج على القلب ، أو غيره من الأساليب ، مع قبولها فى الوقت ذاته أن تخرج على الظاهر . وراجع : منهاج البلغاء ١٨٠ ، ١٨١ . وفى (إعراب القرآن) المنسوب إلى الزجاج ٦٦٧/٢ نجد بابا « لما جاء فى التنزيل من الحروف الزائدة فى تقدير ، وهى غير زائدة فى تقدير آخر » .

(٧٧) مدرسة الكوفة للمخزومى ص ٤٦ .

وقد وصل الاعتقاد بسلوكهم هذا المسلك إلى حد تصريح البعض بخشيته « أن تكون لغتنا التى نستعملها اليوم ، وقبل اليوم ، هى وليدة النحو واللغة معا ، وليست وليدة اللغة وحدها ، فاللغة عادة لا تخضع لقياس مطّرد »(٧٨) ، وهو تخوُّف يتمشى مع تصريح لأحد القدماء بأن مما خُطِّئَ فيه الشعراءُ ، أُموراً قيس كلامهم فيها ، وقيل بخطئهم ، قياسا على « ما أُصِّلَ فى الكتب المختصرات مع كونه ــ لو تُؤُمِّل ــ له وجه فى العربية »(٧٩) ، ويتمشى فى نفس الوقت مع ما نعتقده من عدم وجود المستوى النمطى ــ غالبا ــ بما يتصف به من المثالية والجريان على القاعدة ، وبذلك ينهار وجود المستوى المثالى ــ بالشكل الذى تصوروه ــ من أساسه ، إذ أننا لا نعترف بأى تصور وراءَ اللغة الفعلية ، ولا نقف إلا عندما يمكن أن نحسه فى واقع الاستعمال ، وما نحسه ليست فيه دائما هذه المثالية المدَّعاة . وقد مر بنا ــ منذ قليل ــ ما يؤكد تأبى اللغة فى واقعها على كل محاولة لفرض النمطية عليها سواءٌ تحت إلحاح المقولات المنطقية أو الفلسفية أو غيرها .

* * *

وهنا نقف عند هذه النتيجة لنرى فيها إجابةً عن سؤال طرحناه صراحة فى الفصل السابق ، وهو السؤال الخاص بكيفية التوفيق بين القول ببلاغة النص القرآنى ، هذه التى تعنى انحرافه عن المثال المتصوَّر وبين القول بجريان القرآن على قوانين العربية وسننها ، وقد بدا السؤال فى وقته منبئا بالتناقض فى حديثهم عن صفات العبارة القرآنية ، وهنا يمكن القول إنه لا تناقض على

(٧٨) ضحى الإسلام لأحمد أمين ٢/٢٨٢ .

(٧٩) ما يجوز للشاعر فى الضرورة ٢٤ .

الإطلاق ، فعبارة القرآن بليغة ومعجزة ، ما فى ذلك شك ، وهى جارية على أساليب العرب والعربية ، ما فى ذلك شك أيضا ، بشرط أن نفهم المقصود بأساليب العرب، وأننا نعني واقع لغتهم فعلا ، بكل سماتها التى عُدّت منحرفة عن المثال ـ كما صوّروه ـ أما هذا المثالُ نفسه ، والذى يقال بالانحراف قياساً إليه فهو شيءٌ مجرّد لا وجود له ـ غالبا ـ على النحو الذى صوروه .

وقد جاءَ فى بعض ما صرّحوا به ما يفيد إحساسهم ـ أحيانا ـ بصورية المستوى المثالى المزعوم ، وعدم وجوده بالفعل ، من ذلك ذهاب بعضهم إلى أن من المجاز مالا حقيقة له (٨٠) ، وذهاب آخرين إلى القول بأن أكثر اللغة مجاز ، وهو قوْل ابن جنى(٨١) ، ومن شأن ذلك أن يثير السؤال حول مبدئهم المعلن فى بناء المثال ، واعتماد هذا البناء على الكثرة ، فإذا كان المجاز هو الغالب على اللغة ـ كما يقول ابن جنى ـ فسيكون تعريفه عند الجماعة بأنه خلاف الغالب، وتعريف المثال بأنه هو الغالب ـ تعريفا غير دقيق فى كليهما . يضاف إلى ذلك حديث البعض عن صور من المحذوفات يقررون أنها لا تظهر فى واقع الكلام إما لعدم جواز ظهورها (٨٢)، وإما لعدم حاجة القول إليها ، فيكون ظهورها عيبا (٨٣) ، هذا إلى ما ظهر فى كلام بعضهم مما يشير إلى صعوبة

---

(٨٠) سر الفصاحة ٢٦ والرأى لأبى طالب أحمد بن بكر العبدى .

(٨١) المزهر ٣٦١/١ .

(٨٢) راجع رأيا بهذا المعنى لسيبويه حيث يقول بعدم جواز إظهار خبر المبتدأ بعد (لولا) ـ مشكل إعراب القرآن لمكى ٣٨ ، وذهب ابن يعيش إلى نفس الرأى ، راجع : الأشباه والنظائر ٢٦٦/١ وراجع : الردعلى النحاة ٩٩ .

(٨٣) راجع فى هذا النوع من المحذوفات : الخصائص ٤٠٩/٢ ، الرد على النحاة ٨٩ ، ومن أمثلته عنده : الفعل المقدر فى نحو (أزيدا ضربته) إذ التقدير (أضربت زيدا...) ويقول ابن الأثير : « من شأن المحذوف فى حكم البلاغة أنه متى أظهر صار الكلام إلى شيء غث لا يناسب ما كان عليه أولا من الطلاوة والحسن » المثل السائر ٨١/٢.

تقدير النمط المثالى وراءَ الظاهر المنحرف فى جميع الحالات ، وقد مر بنا من قبل تصريح عبد القاهر بصعوبة تقدير فاعل حقيقى وراءَ كل إسناد مجازى كما فى نحو : (محبتُك جاءَت بى إليك) ، ونضيف إلى ذلك تعليقا للخطيب القزوينى على حديث السكاكى عن (متعارف الأوساط) هذا الذى يُقاس إليه - فى رأى السكاكى - إيجازُ العبارة أو إطنابُها ، أما الخطيب فيتساءَل عن كنه هذا الحد ، ويقول : إنه « ردٌّ إلى جهالة » وهو تصريح قاطع بالشك فى وجود هذا المستوى فى واقع الكلام بشكل مطَّرد(٨٤) .

وإذا كان هذا هو مدى ثقتنا فى تحقق المستوى المثالى فإننا نشك بالمثْل ، فى واقعية علاقة الترتيب فى الوجود بينه وبين المستوى الفنى ، تلك التى بُنيت على القول بسبق المستوى المثالى ، ولحوق المستوى الآخر . إذ ثبت لدينا - من واقع الأمثلة - توقف المستوى المثالى على تقدير الانحراف ، ومر بنا فى الفصل السابق توقفُ تقدير الانحراف على أحد اعتبارين - أو كليهما معا - وهما : ما يتعلق بجانب الصناعة النحوية واللغوية ، وما يتعلق بجانب المعنى ، بحيث تتناوَلُ العبارةُ الظاهرة أولا ثم تُحمَل على تقدير لفظى استجابة لاطّراد القاعدة ، أو على تقدير معنوى - فى عبارة لفظية بالطبع - استجابة لتفسيرٍ معين ، فتكون النتيجة هى الازدواج بين الظاهر والباطن ، بحيث يجىء الباطن المقدر مثاليا ، ويجىءُ الظاهرُ المحسوس منحرفا .

ومن الطبيعى أن تكون علاقة الترتيب فى هذه الحالة على خلاف ما يزعمه النحاة وأصحاب اللغة والبلاغيون أيضا ، وأن يكون ما بأيدينا من آثار أدبية ، وما كان بأيدى القدماءِ أيضا من ذلك - مما يوصف باللُّحوق والانحراف - هو

---

(٨٤) الإيضاح ١٧٧ .

البداية وهو الأصل ، وهو المنطلق الأساسى إلى كل عملية تقدير أو تخريج تأتى بعد ذلك ، وإن ادُّعىَ خلافُ هذا ، وليس من المعقول القولُ بأن قولنا (واسأل أهل القرية) أَصلٌ لقوله تعالى (واسأل القرية) كما أن قولنا (وجاءَ أمر ربك) ليس أصلا لقوله تعالى (وجاءَ ربك) لأن العكس هو الصحيح ، أعنى وُرودَ العبارة الفعلية أولا ، نحو (واسأل القرية) ، (وجاءَ ربُك) ، (ويبقى وجهُ ربِّك) ونحو (أنشبت المنيّةُ أظفارها) ، (تمطّى الليلُ بصلبه ، وأردف أعجازَهُ وناءَ بكلكله) ، (لدى أسد شاكى السلاح) . « ومن هذه الجهة لا يَعَدُّ المجاز وضعا ثانيا يتلو وضعا سابقا عليه ، فالجماعة اللغوية لا تسمّى الأشياءَ حسب الماهيات والمقولات المنطقية ، بل إن إلمامَها بالعالم مبناه على الصُّور الخاصة التى تصوغها من الحقيقة ، والطريقة الذاتية التى تفسرها بها ، واللغة فى أصل الوضع لا تنفصل عن اعتقاد الإنسان فى الأشياء ، وهو اعتقاد أُسطورى ، الغلبة فيه للمجاز لا للحقيقة ، ومن ثم كان المجاز أسبقَ من الحقيقة» [٨٥] .

وهو مذهب يدحض ـ بالرغم من منحى المغامرة والتعميم فيه ـ القولَ بوجود وضع لغوى سابق على وضع آخر يمثله الاستخدام الأدبى ، فهذا الوضع الأخير إنما يمثل حالة من حالات التحقق أو الوجود اللغوى قائمةً بذاتها ، بصرف النظر عن أية أوضاع أُخرى ، وهذا ما يفهم مما ذهب إليه هَيَدْجر ، فالشعر عنده « من الكلام الذى لا ينبغى أن يؤخذ مأخذ الأداة التى يتحقق بها الاتصالُ بين المتكلمين ويقع الفهمُ والإفهام ... واللغة مجال يعمل الشعر فيه عمله ، غير أنه لا يأخذها مأخذ المادة المصنوعة ، بل يُدخِل اللغة فى

---

(٨٥) التركيب اللغوى للأدب ٢٥ .

حيز الإمكان .. فالشعر [فيما يقول هيدجر] لا يتلقى اللغة قط مادةً يتصرف فيها ، كأنها معطاة له من قبل ، بل الشعر هو الذى يبدأ بجعل اللغة ممكنة .. وإذن فيجب ــ خلافا لما قد يُتَوهَّم ــ أن نفهم ماهيةَ اللغة من خلال ماهية الشعر) ... وقد كان فيكو أول من استحدث هذه الثورة فى التطور اللغوى ، إذ دحض القول بأن اللغة كانت أولَ أمرها مجردةً عقليةً كالتى يتعاطاها المتحضّرون فيما بينهم للفهم والإفهام ، ثم جاءَ الشعراءُ فاستخرجوا منها العناصر اللازمة لصياغة صور البيان فى العبارة الأدبية »(٨٦) .

وعلى ذلك فالمستوى الفنى ــ إن صح الترتيب ــ هو الأسبق ، أو هو الوجود اللغوى الحقيقى ، وأما ما عداه من مستويات الاستخدام اللغوى فيمكن وصفه بأنه (عَوادِم) ــ أو مخلفات ــ الاستخدام الفنى أو هو اللغة الفنية بعد استهلاك فنيتها ، أو جثة الفعل الفنى إذا استعرنا تشبيها من كُولِنْجوودْ . وهذا نفسه ما يؤكده ڤندريس من زاويته ، حين يقرر ــ خلافا للغويين العرب ــ أن الاستعمال النحوى هو الذى تطور عن الاستخدام الانفعالى(٨٧) .

وما يدعيه النقاد والبلاغيون العرب ــ خلافا لهذا ــ من سبق للمستوى العادى بناءً على دعوى الأصل ، أو الحقيقة السابقة على المجاز ، أو غير ذلك ، لا يعدو فى نظر الدارسين أن يكون وضعا منطقيا بحتا ، وهو موضع نقد سواءٌ فيما يتعلق بالقول بسبق الأصل أو المثال ، أو ما يتعلق بثبات الأوضاع فى هذا المثال(٨٨) .

---

(٨٦) الشعر واللغة ــ لطفى عبد البديع ٢ ، ٣ .
(٨٧) اللغة ١٩٩ ، ٢٠٠ .
(٨٨) التركيب اللغوى للأدب ٢٤ .

ومع ذلك فقد ظل البلاغيون العرب على اعتقادهم بسبق المستوى العادى ومثاليته وانحراف المستوى الفنى وحدوثه وهو ما كان بدوره مقدمة لأفكار أُخرى على نفس الصفة من مجافاة الواقع ، ولها نفس الخطورة ، إذا تعدينا مجال النظر إلى التطبيق على مستوى الإنشاء الفنى .

من ذلك ما رتبوه على القول بسبق المستوى العادى من أن متلقى الأثر الأدبى إنما يتلقى المعنى الحقيقى أولا ثم يتطرّق منه إلى تقبل المفهوم المجازى ، وممن ذهب إلى ذلك ضياءُ الدين بن الأثير(٨٩) ، وهو تصور غير واقعى يقوم على نوع من المماثلة بين خطوات الإبداع ـ كما تصوروها ـ وخطوات التلقى أيضا ، إذْ تصوروا تمام عملية الإبداع على مراحل ، تبدأ من تصور المعنى واستيعابه فى عبارة نثرية عادية ، ثم العمل بعد ذلك على صياغته شعرا .

وقد يكون لفكرتهم عن أصل اللغة ـ سواءٌ بالتواضع أو التوقيف ـ واعتبار المستوى الاصطلاحى بمثابة الأداة أو المادة فى العمل الأدبى مدخل فى ذلك . وفيما يتعلق بالتلقى فيبدو أن فكرتهم فى تقبل الحقيقة ـ أو المعنى الحقيقى ـ قبل المجاز تعود ـ على الأرجح ـ إلى طبيعة الدراسات الأُولى للمجاز فى القرآن، وكيف كانت تهدف ـ فى البداية ـ إلى الكشف عن المعنى وراءَ العبارة الظاهرة ، لأنه ـ أى المعنى ـ هو الهدف الأساسى الذى يجب الاتجاه إليه ، بصرف النظر عن الظاهر . ذلك ما صنعه أبو عبيدة والفرّاءُ والجاحظ وكثيرون غيرهم ممن جعلوا هدفهم الكشف عن المعنى المناسب وراءَ ظاهر العبارة .

---

(٨٩) المثل السائر ١٩٦/٢ ، ١٩٧ وفى حديثه عن الكناية يقول ابن الأثير إنها « من كنيت الشىء إذا سترته ، فإن المستور فيها هو المجاز ، لأن الحقيقة تفهم أولا ، ويتسارع الفهم إليها قبل المجاز ... وأما المجاز فإنه يفهم منه بعد فهم الحقيقة » . هذا ويبدو أن له موقفا مختلفا فى الجامع الكبير المنسوب إليه .

هذا عن القول بسبق المستوى العادى على مستوى اللغة الأدبية ، أما عن صفة الانحراف فى ذاتها .. فيمكن النظرُ إليها من زاويتين : **الأولى** زاوية المبدأ فى ذاته ، **والثانية** التجاوزات التى ترتبت على إطلاقه والمبالغة فى الحرص عليه، خاصة حين ارتبط بفكرة ـ أو صفة ـ التفرد .

وفيما يتعلق بزاوية النظر الأُولى فيمكن القول إنه برغم ما قد يكون للنظرة الوصفيّة الشكلية من وجاهة فى بعض الأحيان بإنكارها لكثير من التصوّرات الميتافيزيقية فى البحث اللغوى .. فيبدو أن من الصعب فى أى تحليل أُسلوبى يراعى المحتوى أن ينصرف تماما عن النظر إلى أى وضع متصوَّر آخر خلاف واقع العبارة المحسوسة ، على الأقل من الوجهة المنطقية البحتة ـ إن لم يكن من زاوية الحديث عن إمكانية ظهور الفكرة فى أكثر من عبارة أو صورة .

وفى هذه الحالة فإن المقابلة مع النظام العام للّغة فى صورته المفترضة ـ وليس فى واقع حسّى فعلى كما تصور النقاد العرب ـ تُعدُّ عملا واردًا ، بصرف النظر عن الشك فى واقعية هذا النظام وقابليته للتحقُّق . ومن هذه الزاوية كان تبنى الدراسات الحديثة فى الأُسلوب لمقولة الانحراف فى لغة الأدب بالنسبة للمعيار أو النمط ، وكان انطلاق الكثيرين من اللغويين المحدثين من مصطلحات دى سوسير de Saussure : Langage بمعنى خاصة اللغة لدى النوع الإنسانى ، و Langue بمعنى اللغة من اللغات التى يتكلمها مجتمع معين، و Parole بمعنى فعل التكلم لدى الفرد المتحدث بهذه اللغة (٩٠) . ليقيموا المقابلة بين المصطلحين الآخريْن بالذات : Langue باعتباره يشمل

---

(٩٠) R. Chapman. Linguistics and Literature, p. 9.
M. Bierwisch, Poetics and Linguistics, p. 103 .

العناصر resources المتاحة لأى من المتحدثين فى مجتمع لغوى ما ، والتى تتوافر المعلومات الخاصة بها فى المعاجم وكتب النحو ودراسات الأصوات ، وبين فعل المتكلم لدى استخدام اللغة فى داخل هذا النظام Parole هذا الذى من أجله يكون تصنيف هذه المؤلفات . أو لنقل ـ فى مصطلحات أخرى ـ ليقيموا التقابل بين النظام اللغوى فى مستواه المعيارى وبينه فى مستواه الواقعى ، وليشبهوا العلاقة بين الاثنين بالعلاقة بين قواعد المرور وعملية المرور ذاتها ، أو بين قواعد الموسيقى وتأليف قطعة موسيقية معينة[٩١] .

وطبيعى أن تكون الخطوة التالية هى الحديث عن خصوصيات معينة تتعلق بجانب المضمون وراء العبارة الأدبية ، وهى خصوصيات تفسّر هى ـ أو تفسرها ـ هذه العبارة ، وهذا ما حرص عليه النقد العربى ، خاصة فى مراحله الأولى عندما كان التقابل يتم ـ غالبا ـ مع النظام العام للغة فى مستواه الذهنى أو الصورى . وفى هذا الصدد نتذكر الكثير من التصريحات والمواقف التى تشير إلى تنبه اللغويين والبلاغيين العرب إلى العلاقة بين الانحراف بالعبارة ، أو العدول بها عن مألوف حالها المتصوَّر وبين بعض الدوافع الخاصة مما يتعلق بذات القائل أو موضوع القول ، ونحن نذكر قول الأخفش تعليلا لحذف الياء فى قوله تعالى ﴿ والليل إذا يسْر ﴾ : « إن عادة العرب إذا عدلت بالشىء عن معناه نقصت حروفه ، والليل لما كان لا يسرى وإنما يُسرَى فيه ، نقص منه حرف»[٩٢] كما نذكر حديث ابن جنى ـ تعليلا أيضا للعدول عن بعض صيغ الكلمات إلى صيغ غيرها لاعتبارات تتعلق بالمعنى ـ إنه « لمَّا خرج عن

---

(٩١) Ibid, p. 102 .

(٩٢) البرهان ١٠٦/٣ ، ١٠٧ .

معهود حالة أُخرج أيضا عن معهود لفظه[٩٣] . كما نذكر قول ابن الأثير : « إن الألفـاظ هى أدلة على المعـانى ، وأمثلة للإبانة عنهـا ، فإذا زيد فى الألفـاظ أوجبت القسـمـةُ زيادة المعـانى بقـدر مـا زيد فى الألفـاظ ... وهذا النوع لا يستعمل إلا فى مقام المبالغة »[٩٤] وكذلك تعليل الخطيب القزوينى لذكر الخاص بعد العام ـ كأحد أساليب الإطناب ـ بأن ذلك يكون « للتنبيه على فضله ، حتى كأنه [يعنى الخاص] ليس من جنسه [يعنى من جنس العام] تنزيلا للتغاير فى الوصف منزلة التغاير فى الذات » [٩٥] .

وتحمل هذه النصوص إشارات إلى أن اللغة الفنية تتصدى للتعبير عما لا تستطيعه اللغة العادية ، ليس من ناحية الكم وإنما من ناحية الكيف ، وهى إشارات تتلاقى مع آراء المحدثين من القائلين بانحراف اللغة الأدبية عن المستوى العادى ، من أن اللغة الشعرية التى يتكفل الشعراءُ بإيجادها تمكنهم ، لا من أن يقولوا بصورة مختلفة الأشياءَ التى يمكن أن تقال فى اللغة العادية ، وإنما تمكنهم من أن يقولوا أيضا ما لا يمكن قوله فى هذه اللغة على الإطلاق[٩٦] .

غير أن إباحة المبدأ على إطلاقه ـ وهذه هى زاوية النظر الثانية ـ قد دفعت إلى مبالغات فى التطبيق ، وهو ما حدا بالبعض إلى أن يضع للانحراف حدوداً أو ضوابط ، ولكنها انهارت أمام صفة أُخرى من الصفات التى تطلبوها فى الأثر الأدبى ، وهى صفة الأصالة ، أو ـ بمصطلحهم ـ صفة الابتكار ، التى التقت فى النهاية مع صفة الانحراف ، وبذلك انقلب الانحراف إلى ضروب من التصنّع

---

(٩٣) الخصائص ٣/٤٦ .

(٩٤) المثل السائر ٢/٦٠ والجامع الكبير ١٩٣ .

(٩٥) الإيضاح ١٩٧ .

(٩٦) Thorne, Generative Grammar and Stylistic analysis p. 195, 196 .

والتعقيد والغموض واللغز ، وذلك انطلاقا من رغبة اللاحق فى تجاوز ما وقف عنده السابق . ويبدو أن قضية المحتوى وخصوصيته وانحراف التعبير استجابة لمقتضياته قد نُسيت فى الطريق ، وأصبح السؤال الوحيد دائرًا حول مدى الانحراف أو مقداره ، من ناحية الشكل فى أغلب الأحيان .

وهنا تبرز قضية أُخرى يتضح فيها الخلاف بين كل من اللغويين والبلاغيين العرب من ناحية ، وأصحاب علم الأُسلوب من الغربيين من ناحية أُخرى ، وهى القضية الخاصة بكيفية تحديد النمط أو المعيار الذى يقاس إليه الانحراف ، ومر بنا أنها تمثل صعوبة أساسية من الصعوبات التى تواجه أصحاب البحث فى الأُسلوب باعتباره انحرافا عن النمط ، والصعوبة تتعلق - كما قلنا - بكيفية تحديده ، ولكن هناك اتفاقا لدى الباحثين المحدثين على أن يكون اختياره من بين مستويات اللغة العادية المعاصرة للآثار الأدبية المطلوب تحليلها ، بمعنى أن يقاس انحراف النص الأدبى إلى ما يعاصره من مستوى الكلام العادى ، وليس إلى نمط - أو أنماط - من عصور بعيدة ، وبهذا تظل الفرصة مفتوحة - على نحو طبيعى - أمام عملية التطور ، سواءٌ فى نظام المستوى العادى أو المستوى الأدبى .

وهى عملية مفهومة خاصة فى ضوءِ ما هو معروف من أن أعمار اللغات الأُوربية الحديثة أقصر بكثير من عمر اللغة العربية ، وأن تدوين قواعدها ومتابعة التطور فى حيواتها أمر قائم وأسهل كثيرًا مما تحتاجه العربية - بعمرها الطويل ومستوياتها المتعددة - فضلا عن وقوف اللغويين العرب فى تصوّرهم للنمط - فى جانب الإعراب والتركيب على الأقل - عند حدود زمن معين (٩٧) .

(٩٧) راجع فى نقد مسلك النحاة العرب فى الوقوف بالاستشهاد عند عصر معين : اللغة بين المعيارية والوصفية ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

وكان معنى ذلك أن تزداد حدة الخُلف بين النمط المتصوَّر ـ المحصور بزمن معين ـ وبين الآثار المستحدثة الحريصة على تحقيق الانحراف ، الأمر الذى كان سببا فى احتدام الصراع بين اللغويين والنحاة من جهة والشعراءِ والنقاد من جهة أُخرى ، حول المدى من الانحراف عن النمط الذى يمكن السماح به ، وذلك بحكم الفارق الذى كان يتعاظم بمرور الوقت بين النمط المتصوَّر وبين صور الانحراف عنه .

ومع ذلك فإن هذه النتيجة لا تغير شيئا من واقع الأمر وهو مساهمة الدراسات البلاغية والنقدية عند العرب ، فى بحث اللغة الأدبية والنظر إليها فى ضوءِ مغايرتها ـ وانحرافها ـ عن المستوى اللغوى العادى ، وتلاقيها فى أكثر من موضع مع الدراسات الحديثة فى علم الأُسلوب .

* * *

خلاصـــة

لم يكن هناك بد من قطع هذه الرحلة الطويلة ، عبر الفصول التسعة التى يشتمل عليها هذا البحث ، فى سبيل الكشف عن طبيعة اللغة الأدبية كما تصورها النقاد والبلاغيون العرب . وكما قلت فى المقدمة : فإن أهمية أى بحث إنما تتحدد بما يسده من الثغرات فى ميدان موضوعه ، وما يجيب عنه من أسئلة كانت معلقة قبل إجرائه . وفى تصورى أن هذا البحث قد أجاب عن السؤال الذى طرحه ، أو طُرح عليه فى البداية ، وهو السؤال الخاص بالسبب الذى من أجله وقع الخلاف بين المعنيّين بدراسة اللغة والنحو ، والمعنيّين بمراعاة الإنتاج الفنى ، على أساس وقوع الخلاف بين دارسين يعالجون لغة واحدة .. منها يستمدون نماذجهم ، وعليها يصدرون أحكامهم .

وكانت الإجابة على مراحل ، أو طبقات ، آثرنا فى أُولاها إجابة جزئية ، وتقريرية فى نفس الوقت ، مفادها وجود مستويين من اللغة أحدهما يحظى برعاية النحاة واللغويين والآخر يهتم به النقاد والبلاغيون . وقد أمكن التفريق بينهما من خلال أكثر من مدخل ، من بينها حديثهم عن الكلام البليغ وما يميزه عن المستوى العادى من اللغة ، ثم حديثهم فى الفرق بين الشعر والنثر ـ أو الكلام ، كما يسمونه كثيراً ، وهو الحديث الذى انصب على لغة الشعر باعتبارها المثل الأعلى للغة الأدبية فى مواجهة النثر الذى يعامَل فى هذا السياق على أنه المستوى العادى من اللغة ، وكان مما لحق بهذا الحديث تفرقتهم بين الشعر وبين ضروب من الإنشاء عارية من الفنية فى استخدام اللغة ، أو مشكوك فى نصيبها من هذه الفنية ، وقد وسموها بأنها مجرد (نظم) أو كلام فى الوعظ ، أو الفلسفة أو غير ذلك ، وهى بالتالى لا تدخل فى عداد المستوى

الفنى من استخدام اللغة . كذلك أمكن التفرقةُ بين المستويين من خلال حديثهم عما سموه بـ (ضرورات الشعر) أو (رخصه) أو ـ بعبارتنا ـ مجموعة الممكنات والإباحات التى يحق للشاعر أن يستغلها دون الناثر ، وأخيرا كان هناك الفرق فى الوظيفة التى يقوم بها كل من المستويين ، إذ يقوم المستوى العادى بوظيفة (التوصيل) وتمكين أفراد الجماعة من التفاهم فيما بينهم وهو ما يقابله وظيفة التحسين ، أو التزيين ، أو غيرهما مما أسندوه إلى المستوى الفنى من وظائف .

وإذْ تقرر وجود هذين المستويين كان من الطبيعى أن نتناول بالبحث نوع العلاقة بينهما ، ليس لذاتها ، وإنما لما تكشف عنه من خصائص المستوى الأدبى، وهو ما اقتضى تقديم الفصول الأربعة التى يشتمل عليها القسم الثانى.

ويوضح الفصل الأول اصطلاحية المستوى العادى وفردية المستوى البليغ ، على أساس اشتراك أفراد الجماعة فى العلم بالمستوى الأول وفى القدرة على استخدامه ، بحكم اشتراكهم فى تلقِّيه ـ عند القائلين بالتوقيف فى أصل اللغة ـ أو فى الاتفاق عليه ـ عند القائلين بالاصطلاح ـ فلا تفاضُل بينهم فى هذا العلم أو القدرة على الاستخدام ، وهو ما حرَم هذا المستوى كل ميزة فنية بحكم شيوعه واصطلاحيته ، خلافا للمستوى الفنى الذى تعد سمة الفردية من أهم صفاته ، بمعنى أنه من نتاج الفرد المبدع ، ولذلك يختص بصاحبه ويُنسَبُ إليه .

وإذا كانت حدود المستوى العادى ، بسمته الاصطلاحية ، تدور حول العلم بدلالات الألفاظ والأشكال الإعرابية ، وأبواب النحو فى كلياتها ، مما يشترك الجميع فى معرفته ، فإن ممارسة المستوى الفنى أو إنشاء اللغة الفنية

يتطلب فى البليغ موهبةً خاصة هى التى تمكنه من عملية الإنشاء وصياغة اللغة الفنية التى تتعدّى حدود المصطلح عليه والشائع .

أما فى الفصل الثانى فيكشف نوعُ العلاقة بين المستويين عن سبق المستوى العادى ـ فى نظرهم ـ ولحُوق المستوى الفنى ، ويتضح هذا التصوُّر من عديد من المداخل ، وعلى سبيل المثال يوضح حديثهم فى الفرق بين الفصاحة والبلاغة ـ خاصة فى كتب المتأخرين ـ تعلُّقَ صفة الفصاحة بالصحة اللغوية والنحوية ، على حين تتعلق صفة البلاغة بمستوى من الكلام لا يقتصر على هذه الصحة ، بل يتعداها إلى تحقيق قيم وغايات وراءَ هذه الصحة ، وهو ما دعم اعتقادهم بمجيءِ المستوى العادى سابقا على المستوى الفنى ، بحكم ارتباط المستوى الأول بصفة الصحة النحوية ، وتطرق المستوى الآخر إلى ما بعد هذه الصفة .

ومرة أُخرى يتأكد هذا الترتيب بين المستويين من حديثهم عن مجموعة العلوم مما أَطلقوا عليه اسم (علوم الأدب) حيث تأتى علوم اللغة والنحو والتصريف سابقة فى الترتيب على علوم البلاغة من المعانى والبيان والبديع ، مع التعليل لذلك؛ بأن العلوم الثلاثة الأُولى مسؤولة عن تقرير صحة الكلام من زاوية النحو واللغة وذلك قبل أن تضفَى عليه ، أَو تلحقه ، السمات الفنية التى تقوم على رعايتها علوم البلاغة .

ومن هنا نراهم ينظرون إلى اللغة العادية ، وإلى العلوم التى تقوم على رعايتها على أنها بمثابة الأدوات التى يتوسل بها الأديب إلى إنتاج أدبه ، وهذا ما يحتم سبق المستوى العادى ـ الذى تتعلق به هذه العلوم ـ بحكم سبق وجود الأداة على الشيءِ الذى يُتوسل بها إلى إنتاجه . ويذهب البعض مذهبا آخر فى تأكيد

نفس التصور ، وذلك بالنظر إلى المستوى العادى من اللغة باعتباره **المادة الخام** التى تُستغَل فى صنع منتجات نهائية كاملة ، وإذا كانت المادة سابقة على ما تدخل فيه من مصنوعات ، كان معنى ذلك – ووفقا لهذا التصور – الاعتراف بسبق المستوى العادى من اللغة على المستوى الفنى ، الذى يقع – فى هذا التمثيل – فى موقع المنتَج النهائى اللاحق فى ترتيب الوجود على مادته الخام .

أما الفصل الثالث من القسم الثانى فيكشف عن أهم صفات هذين المستويين ، أعنى مثالية المستوى العادى والحرص فيه على اطِّراد القواعد ، وعلى ظهور اللغة فيه بمظهر كامل ، خلافا لما فى المستوى الأدبى من التسامح فى هذه المثالية ، والقبول بأنواع من الرخص والتجوزات مما أُطلق عليه البعض من القدماء لفظ (الانحراف) أما مجال هذا الانحراف فيشمل جانبى الدلالة والتركيب ، يستوى فى ذلك حديث البلاغيين فى المجاز أو الكناية أو الأُسلوب الحكيم . وغيرها من مباحث الدلالة ، وحديثهم فى الإيجاز والإطناب والتقديم والتأخير وضروب الخبر وغيرها من مباحث التركيب ، إذ تقوم جميعها على الانحراف عن مقولات لغوية أو نحوية ، تتسع لتشمل إلى جانب ما ذكرناه منها مقولات العدد والشخص والجنس والزمان ، فضلا عن وقوفها عند قوانين الإعراب ذاتها ، ليتكون من الانحراف عن المسلك المثالى فى هذه المقولات جميعا صورة من اللغة أو مستوى خاص – هو المستوى الأدبى – الذى تقوم كل مقولة من مقولاته على الانحراف عن مقولة مقابلة من المقولات المأخوذ بها فى مجال النحو أو اللغة .

والفصل الرابع تأكيد لصفة الانحراف هذه فى المستوى البليغ ، وذلك بربط هذا المستوى ، أو قياسه ، على تصورهم لظاهرة الضرورة التى قال بها

النحاة ، وعللوا بها اشتمال الشعر على انحرافات عن المثال المأخوذ به فى مباحثهم ، وإذ تأكد ما يمكن أن نسميَه بالتوازى بين الأُسس التى يقوم عليها تقسيم الضرورات عند النحاة ، والأُسس المقابلة التى يقوم عليها تقسيم البلاغيين للظواهر والأساليب الفنية ، كان ذلك خاتمة المطاف فى إثبات صفة الانحراف فى اللغة الأدبية .

وبهذا يأتى دور التفسير ، وهو ما يضطلع به القسم الثالث الذى يقدم الجواب عن سؤالين يتعلق أحدهما بمصدر القول بالمثالية فى المستوى العادى ، تلك المثالية التى قيس إليها انحراف المستوى البليغ ، أما السؤال الآخر فيتعلق بمصدر القول بالانحراف والسر فى تلبُّسه بصفة الفنية .

وقد تولى الفصل الأول من ذلك القسم الإجابةَ عن السؤال الخاص بمصدر المثالية فى المستوى العادى ، وظهر أن هناك أساسين ـ على الأقل ـ صدر عنهما القول بهذه الصفة فى مستوى اللغة العادية ، يتمثل أولهما فى الأخذ بمقولة فلسفية ترى مجىءَ اللغة موافقة لأحوال العالم ، أى مطابقةً لمفرداته فى أسمائها وصفاتها وكل أحوالها ، ويتمثل الآخر فيما كان للمنطق الأرسطى من آثار عميقة فى مجرى الحياة اللغوية ، وبالتالى فى بحوث اللغة ، حيث دخلت المقولات المنطقية المعروفة إلى محيط البحث النحوى ، ولم تكن هذه المقولات ذاتها سوى مجموعة من التقسيمات المتصوَّرة لأحوال الكائنات فى العالم ، وهى أحوال يُظَن بها الثبات والاطراد والشمول ومن هنا كان تسللُّها إلى محيط الدرس اللغوى والنحوى عاملا على تصور المستوى العادى من اللغة ـ الذى يفترض فيه التطابق مع هذه التقسيمات ـ جاريا على نمط مثالى معين مطَّرد لا يتعداه .

هذا الاعتقاد بمثالية المستوى العادى وجريانه على القواعد هو الذى أوجد المفارقة بينه وبين واقع اللغة الفعلية كما تمثلت بصفة خاصة فى لغة القرآن الكريم وفى الآثار الأدبية . وقد لعبت الدراسات اللغوية حول القرآن ـ خاصة ما يتعلق بإعرابه ومعانيه ـ دورا بارزا فى بيان انحراف اللغة الأدبية ـ كما تمثلت فى أُسلوبه ـ عن لغة النمط وقواعدها ، ومن ناحية أُخرى أكدت هذه الدراسات بلاغة هذا الانحراف وفنيته . وهذا ما تصدى له الفصل الثانى من هذا القسم .

أما الفصل الثالث فيتعرض للمنهج اللغوى فى تناول الأدب فى ضوءِ الدراسات اللغوية الحديثة بما يكشف عن قيمة الدور الذى قامت به الدراسات العربية فى هذا المجال .

ولست من هواة تعداد ما يسمى بـ (النتائج) ، وكل ما يمكننى قوله هو أننى حاولت أن أقدم مفهوما شاملا للأساس الذى قامت عليه نظرية اللغة الأدبية، كما تصورها البلاغيون والنقاد العرب ، وهو التصور الذى انعكس ـ نظريا ـ فى منطلقات التفكير البلاغى ـ وعمليا ـ فى تطبيقات النقاد ...

أهم مصادر الكتاب ومراجعه

الآلوسى (السيد محمود شكرى)

- الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر ـ شرحه محمد بهجة الأثرى ـ المطبعة السلفية بمصر ـ القاهرة ١٣٤١ هـ .

الآمدى (أبو القاسم الحسن بن بشر)

- الموازنة بين شعر أبى تمام والبحترى ـ تحقيق : السيد أحمد صقر ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٩٢ هـ ١٩٧٢م ـ دار المعارف بمصر .

الأخفش الأوسط (أبو الحَسَن سعيد بن مَسْعَدَة)

- معانى القرآن ـ حققه الدكتور فائز فارس ـ ط ١ ـ الكويت ١٩٨٠ .

إبراهيم أنيس

- من أسرار اللغة ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٥٨ .

إبراهيم بيومى مدكور

- منطق أرسطو والنحو العربى ـ بحث منشور بمجلة مجمع اللغة العربية ـ الجزء السابع ـ ١٩٥٣ .

إبراهيم سلامة

- بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ـ دراسة تحليلية نقدية تقارنية ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٥٢ .

ابن الأثير (نجم الدين أحمد بن إسماعيل بن الأثير الحلبى)

- جوهر الكنز (تلخيص كنز البراعة فى أدوات ذوى اليراعة) ـ تحقيق : الدكتور محمد زغلول سلام ـ منشأة المعارف ، د . ت .

ابن الأثير (أبو الفتح ، نصر الله ، ضياء الدين)

ـ الاستدراك فى الرد على رسالة ابن الدهان المسماة بالمآخذ الكندية من المعانى الطائية ـ تحقيق د. حفنى محمد شرف ـ الأنجلو ١٩٥٨ .

ـ الجامع الكبير فى صناعة المنظوم من الكلام والمنثور ـ تحقيق : د. مصطفى جواد ، د. جميل سعيد ـ مطبوعات المجمع العلمى العراقى ـ ١٩٥٦م ـ ١٣٧٥ هـ .

ـ المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر ـ تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد ـ مكتبة مصطفى البابى الحلبى بمصر ١٩٣٩ .

أرسطو

ـ الخطابة (الترجمة العربية القديمة) ـ تحقيق وتعليق د. عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩ .

أسامة بن منقد

ـ البديع فى نقد الشعر ـ تحقيق : د. أحمد أحمد بدوى ، د. حامد عبد المجيد ـ راجعه : الأستاذ إبراهيم مصطفى ـ الجمهورية العربية المتحدة ـ وزارة الثقافة والإرشاد القومى .

الإسنوى (جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوى الشافعى)

ـ نهاية السول فى شرح منهاج الأصول ـ المطبعة السلفية ـ ١٣٤٣هـ .

الأصفهانى ـ أبو الفرج (على بن الحسين بن القرشى)

ـ الأغانى ـ ط . الهيئة المصرية العامة للكتاب .

الأَصمعى (أبو سعيد عبد الملك بن قريب) .

- فحولة الشعراءِ ـ شرح وتحقيق ونشر : عبد المنعم خفاجى ، طه محمد الزينى ـ الطبعة الأُولى ـ القاهرة ـ ١٩٥٣ .

أمين الخولى

- الاجتهاد فى النحو العربى ـ منشور ضمن كتاب « مناهج تجديد .. » ـ دار المعرفة ـ الطبعة الأُولى ـ سبتمبر ١٩٦١ .
- البلاغة العربية وأَثر الفلسفة فيها ـ بحث أُلقى فى الجمعية الجغرافية ١٩٣١ ـ ونشر مستقلا ضمن كتاب « مناهج تجديد » .
- فن القول ـ نشر : دار الفكر العربى ـ القاهرة ١٩٤٧ .
- مصر فى تاريخ البلاغة ـ بحث أُلقيت خلاصته بالجمعية الجغرافية فى مارس ١٩٣٤ . نشر فى كتاب « مناهج تجديد » .
- من تاريخ البلاغة بين يدى تجديدها ـ نشر فى كتاب « مناهج تجديد » .
- هـذا النحـو ـ بحـث أُلقيـت خلاصتـه فـى الجمعيـة الجغرافيـة فى سنة ١٩٤٣ . نشر فى كتاب « مناهج تجديد ... » .

ابن الأنبارى ـ أبو بكر (محمد بن القاسم بن بشار)

- الأَضداد فى اللغة ـ المكتبة الأَزهرية ـ ١٣٢٥ هـ.

ابن الأَنبارى ـ أبو البركات (كمال الدين عبد الرحمن بن محمد) .

- الإِغراب فى جدل الإعراب ـ تحقيق سعيد الأَفغانى ـ ط ٢ ـ بيروت ١٩٧١.
- الإِنصاف فى مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ـ تحقيـق: محمد محيى الدين عبد الحميد ـ التجارية ـ ط ٣ ـ ١٩٥٥ .

- البلغة فى الفرق بين المذكر والمؤنث - حققه وقدم له وعلق عليه : الدكتور رمضان عبد التواب - مطبعة دار الكتب - ١٩٧٠ .
- لمع الأدلة فى أُصول النحو - تحقيق سعيد الأفغانى - دار الفكر - الطبعة الثانية - بيروت - ١٩٧١ .
- نزهة الألباءِ فى طبقات الأُدباءِ - نشر جمعية إِحياء مآثر علماءِ العرب . طبعة قديمة .

أوستن وارين و رينيه ويليك

- نظرية الأدب - ترجمة : محيى الدين صبحى - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - سورية - ١٩٧٢ .

الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب)

- إعجاز القرآن - تحقيق : السيد أحمد صقر - دار المعارف بمصر - ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م .

بروكلمان (كارل)

- تاريخ الأدب العربى - ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار - دار المعارف - ١٩٦١ .

البغدادى (عبد القادر بن عمر)

- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب - تحقيق وشرح : عبد السلام هارون - دار الكاتب العربى ١٩٦٧ - ١٩٧٩م .

البغدادى (أبو طاهر محمد بن حيدر)

- قانون البلاغة فى نقد النثر والشعر . تحقيق : الدكتور محسن غياض عجيل - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

أبو بكر السجستانى (محمد بن عزيز)

- غريب القرآن المسمى نزهة القلوب - طبع محمد على صبيح . د. ت .

تمام حسان

- اللغة بين المعيارية والوصفية ـ الأنجلو ـ ١٩٥٨ .
- اللغة العربية : معناها ومبناها ـ الهيئة المصرية للكتاب ـ ١٩٧٣ .
- مناهج البحث فى اللغة ـ الأنجلو ـ ١٩٥٥ .

التنوخى (القاضى محمد بن محمد بن عمرو) .

الأقصى القريب فى علم البيان ـ ط ١ ـ ١٣٢٧هـ ـ مطبعة السعادة .

التوحيدى (أبو حيان) .

- المقابسات ـ تحقيق وشرح : حسن السندوبى ط ١ ـ ١٣٤٧هـ . المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر .
- الهوامل والشوامل ـ نشره : أحمد أمين والسيد أحمد صقر ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م.

ابن تيميّة (تقى الدين أحمد) .

- الرسالة المدنية فى تحقيق المجاز والحقيقة فى صفات الله تعالى ـ ط ١ ـ ١٣٩٤هـ ـ المطبعة السلفية ـ مصر .
- مقدمة فى أُصول التفسير ـ تحقيق : جميل الشطى ـ مطبعة الترقى ـ دمشق ـ ١٩٣٦ .

الثعالبى (عبد الملك بن محمد بن إِسماعيل ، أبو منصور الثعالبى النيسابورى) .

- كتاب فقه اللغة وسر العربية ـ حققه ووضع فهارسه : مصطفى السقا وآخرون ـ الطبعة الأُولى ـ ١٣٥٧هـ . ١٩٣٨م . مكتبة مصطفى البابى الحلبى بمصر .

ـ يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر ـ تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٥٦ ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر .

جابر أحمد عصفور

ـ الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى ـ دار الثقافة ـ القاهرة ١٩٧٤ .

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) .

ـ البيان والتبيين ـ تحقيق وشرح عبد السلام هارون ـ مؤسسة الخانجى ـ القاهرة .

ـ الحيوان ـ تحقيق وشرح : عبد السلام هارون ـ مكتبة مصطفى البابى الحلبى ـ ط ١ ـ ١٣٥٧هـ.

جرونباوم (جوستاف ڤون)

ـ الأُسس الجمالية فى الأَدب العربى ـ ضمن كتاب « دراسات فى الأَدب العربى » ترجمة إحسان عباس وآخرين ـ بيروت ـ ١٩٥٩م .

ابن جنى (أبو الفتح عثمان بن جنى)

ـ كتاب (الخصائص) بتحقيق محمد على النجار ـ القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦ .

ـ سر صناعة الإعراب ـ تحقيق مصطفى السقا وآخرين ـ مكتبة مصطفى البابى الحلبى بمصر ـ ١٩٥٤ .

ـ المحتسب فى تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ـ تحقيق : على النجدى ناصف ـ عبد الحليم النجار ـ عبد الفتاح شلبى ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ ١٩٦٦ ، ١٩٦٩ .

أبو حاتم الرازى (أحمد بن حمدان الرازى).

ـ الزينة فى المصطلحات الإسلامية العربية ، عارضة بأصوله وعلق عليه : حسين بن فيض الله الهمدانى ـ القاهرة ١٩٥٦ .

الحاتمى (أبو على محمد بن الحسن)

ـ حلية المحاضرة فى صناعة الشعر ـ تحقيق : جعفر الطيار الكتانى ـ رسالة ما جستير بمكتبة جامعة القاهرة .

ـ الرسالة الموضحة ـ تحقيق محمد يوسف نجم ـ بيروت ١٩٦٥ .

حازم القرطاجنى (أبو الحسن)

ـ منهاج البلغاء وسراج الأدباء ـ تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ـ دار الكتب الشرقية ـ تونس ١٩٦٦ .

الحريرى (القاسم بن على الحريرى)

ـ درة الغواص فى أوهام الخواص ـ تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ الفجالة ـ القاهرة .

ابن حزم (أبو محمد على بن حزم الأندلسى الظاهرى)

ـ الإحكام فى أصول الأحكام ـ مكتبة الخانجى ـ طـ ١ ١٣٤٥ هـ .

ـ الفصل فى الملل والأهواء والنحل ـ ط ١ ـ مطبعة التمدن ١٣٢١هـ .

الحصرى (أبو إسحاق إبراهيم بن على بن تميم)

ـ زهر الآداب وثمر الألباب ـ ضبط وشرح : الدكتور زكى مبارك ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر ١٩٢٥ .

الحموى (تقى الدين ، أبو بكر بن على .. ابن حجة).

ـ خزانة الأدب وغاية الأرب ـ طبعة سنة ١٢٩١ هـ .

أبو حيان الأندلسى (محمد بن يوسف بن حيان)

ـ ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب ـ مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ١١٠٦ نحو . وقد حققه الدكتور مصطفى النمّاس ـ مكتبة الخانجى ١٩٨٩ .

ابن خالويه (أبو عبد الله الحسين بن أحمد)

ـ إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم ـ القاهرة ـ مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٦٠ ـ ١٩٤١ .

ـ الحجة فى القراءَات السبع ـ تحقيق وشرح : الدكتور عبد العال سالم مكرم ـ دار الشروق ـ بيروت ١٩٧١ .

الخطابى (أبو سليمان حَمْد بن محمد بن إبراهيم الخطابى)

ـ بيان إعجاز القرآن ـ ضمن : ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ـ تحقيق : محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ـ دار المعارف ـ الطبعة الثانية ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٨م.

الخطيب القزوينى (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن)

ـ الإيضاح ـ بتحقيق وتعليق لجنة من أساتذة كلية اللغة العربية بالجامع الأزهر ـ مطبعة السنة المحمدية .

ابن دريد (أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزى)

ـ كتاب جمهرة اللغة ـ الطبعة الأولى ١٣٤٥هـ فى مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية الكائنة بحيدر آباد الدكن .

الرازى (فخر الدين محمد بن عمر)

ـ المحصول فى علم الأصول (ج ١) ـ تحقيق : طه جابر فياض العلوانى ـ رسالة دكتوراه مكتوبة على الآلة الكاتبة ـ ١٩٧٢ .

ـ نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ـ مطبعة الآداب والمؤيد ـ القاهرة ـ ١٣١٧ هـ .

الراغب الأصفهانى (الحسين بن محمد بن المفضل)

ـ محاضرات الأُدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ـ ١٢٨٧هـ .

ـ مقدمة جامع التفاسير ، مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة . تحقيق الدكتور أحمد حسن فرحات ، دار العودة ـ الكويت ـ الطبعة الأولى ١٩٨٤ .

رتشاردز

ـ مبادئ النقد الأدبى ـ ترجمة محمد مصطفى بدوى ـ المؤسسة المصرية العامّة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٣ .

ابن رشيق (أبو على الحسن بن رشيق الأزدى)

ـ العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ـ تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد . دار الجيل للنشر ـ بيروت .

ـ قراضة الذهب فى نقد أشعار العرب ـ مكتبة الخانجى ـ الطبعة الأُولى ١٩٢٦ .

الرمانى (أبو الحسن على بن عيسى الرمانى)

ـ النكت فى إعجاز القرآن ـ ضمن : ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن .

الزجاج (أبو إسحاق إبراهيم بن السرى)

ـ كتاب إعراب القرآن ومعانيه ـ نسخة على الآلة الكاتبة نالت بتحقيقها الدكتوراه ـ هدى محمود قراعة ـ مكتبة جامعة القاهرة .

ـ إعراب القرآن (منسوب إليه خطأ) تحقيق ودراسة : إبراهيم الإبيارى ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٣ .

الزجاجى (أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق)

ـ الإيضاح فى علل النحو ـ تحقيق : مازن المبارك القاهرة ١٩٥٩ .

الزركشى (بدر الدين محمد بن عبد الله)

ـ البحر المحيط ـ تحقيق لجنة من علماء الأزهر ـ دار الكتبى ـ مصر ١٩٩٤ .

- البرهان فى علوم القرآن - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - الطبعة الأولى - دار إحياء الكتب العربية - مصر ١٩٥٧ .

زكى نجيب محمود

- جابر بن حيان - الهيئة المصرية العامة - ١٩٧٥ .
- (الليلة والبارحة) - مقال منشور بكتابه : قشور ولباب - مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة - ١٩٥٧ .

الزمخشرى (الإمام محمود بن عمر)

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل - الطبعة الثانية - مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٧٣ - ١٩٥٣ .

الزملكانى (كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم بن خلف الأنصارى)

- التبيان فى علم البيان المطلع على إعجاز القرآن - تحقيق : أحمد مطلوب وخديجة الحديثى - بغداد - الطبعة الأولى - ١٩٦٤ .

ابن السرّاج (أبو بكر محمد)

- الموجز فى النحو - تحقيق : مصطفى الشويمى ، بن سالم دامرجى - بيروت ١٩٦٥ .

السكاكى (أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر محمد بن على)

- مفتاح العلوم - الطبعة الأولى - مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر - ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م

ابن السكيت (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق السكيت)

- الحروف التى يتكلم بها فى غير موضعها - حققه وقدم له وعلق عليه : الدكتور رمضان عبد التواب - الطبعة الأولى - مطبعة جامعة عين شمس - ١٩٦٩ .

ابن سلام (محمد بن سلام الجمحى)

- طبقات فحول الشعراء - تحقيق وشرح محمود محمد شاكر - مطبعة المدنى القاهرة - ١٩٧٤ .

ابن سنان الخفاجي (أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي) .
ـ سر الفصاحة ـ شرح وتصحيح : عبد المتعال الصعيدي ـ مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ـ القاهرة ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م.
سيبويه (أبو بشر عمرو)
ـ الكتاب ـ الطبعة الأُولى ـ بالمطبعة الكبرى الأَميرية ـ سنة ١٣١٦هـ وطبعة دار الكاتب وهيئة الكتاب بتحقيق عبد السلام هارون .
السيرافى (أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان)
ـ شرح السيرافى على كتاب سيبويه ـ مخطوطة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة برقم ٢٦١٨٢ .
سيف الدين الآمدى (أبو الحسن على بن أبى على بن محمد)
ـ الإِحكام فى أُصول الأَحكام ـ مطبعة المعارف ـ ١٣٣٢ هـ ١٩١٤م.
ابن سينا
ـ الخطابة ـ تحقيق محمد سليم سالم ـ القاهرة ١٩٥٤ .
ـ كتاب العبارة ـ تحقيق : محمود الخضيرى ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م.
السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر)
ـ الإِتقان فى علوم القرآن ـ تحقيق محمد أبو الفضل إِبراهيم ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٧٤ .
ـ الأَشباه والنظائر في النحو ـ حققه : طه عبد الرؤوف سعد ـ الناشر : مكتبة الكليات الأَزهرية ـ القاهرة ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.
ـ الاقتراح في علم أُصول النحو ـ تحقيق وتعليق : د. أَحمد محمد قاسم ـ الطبعة الأُولى ـ القاهرة ـ ١٩٧٦ .

ـ صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ـ نشره وعلق عليه : على سامى النشار ـ الطبعة الأُولى ـ ١٩٤٧ ـ مكتبة الخانجى بمصر .
ـ كتاب طبقات المفسرين ـ ط أُوربا .
ـ المزهر فى علوم اللغة وأَنواعها ـ شرح وتحقيق : محمد أَحمد جاد المولى ـ على محمد البجاوى ـ محمد أَبو الفضل إِبراهيم ـ دار إِحياء الكتب العربية ـ عيسى البابى الحلبى وشركاه .

الشافعى (الإِمام محمد بن إِدريس)

ـ الرسالة ، فى علم أُصول الفقه ـ الطبعة الأُولى ـ على نفقة : سليم سيد أَحمد إِبراهيم شرارة .

ابن شرف القيروانى (أَبو عبد الله محمد بن أَبى سعيد بن أَحمد بن شرف الجذامى القيروانى)

ـ (أَعلام الكلام) أَو (رسائل الانتقاد) ـ نشر مكتبة الخانجى ـ سنة ١٩٢٦ تحت (أَعلام الكلام) ضمن سلسلة الرسائل النادرة .

الشريف الرضى (محمد بن الحسين بن موسى بن محمد)

ـ تلخيص البيان فى مجازات القرآن ـ تحقيق وتقديم محمد عبد الغنى حسن ـ دار إِحياء الكتب العربية ـ عيسى البابى الحلبى وشركاه ـ القاهرة ١٩٥٥ .

شكرى محمد عياد

ـ كتاب أَرسطوطاليس (فى الشعر) نقل أَبى بشر متى بن يونس القُنائى من السريانى إِلى العربى ـ حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره فى البلاغة العربية ـ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٧٦ .

الشلوبينى (أبو على ، عمر بن محمد بن عمر)

– التوطئة – دراسة وتحقيق : يوسف أحمد المطوع – دار التراث العربى – القاهرة – ١٩٧٣ .

الشهر ستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)

– الملل والنحل – تحقيق محمد بن فتح الله بدران . ط ١ – مطبعة الأزهر ١٩٥١.

شوقى ضيف

– البلاغة ، تطور وتاريخ – دار المعارف ١٩٦٥ .

– الفن ومذاهبه فى الشعر العربى – ط ٤ – دار المعارف .

– المدارس النحوية – دار المعارف بمصر – ١٩٧٢ .

صابر بكر أبو السعود

– القياس فى النحو العربى من الخليل إلى ابن جنى – رسالة دكتوراه – ١٩٧٥ . مكتبة جامعة القاهرة .

الصابى (أبو إسحاق إبراهيم بن هلال بن زهرون)

– المختار من رسائل أبى إسحاق الصابى – نسخة مصورة بدار الكتب المصرية رقم ١٨٨٤٤ ز .

الصبّان (محمد بن على)

– حاشية على شرح الأشمونى – طبع : محمد على صبيح .

صبحى الصالح

– مباحث فى علوم القرآن – مطبعة الجامعة السورية – دمشق – ١٣٧٧هـ – ١٩٥٨م.

الصولى (أبو بكر محمد بن يحيى)

ـ أخبار البحترى ـ حققه وعلق عليه : دكتور صالح الأشتر ـ مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ـ الطبعة الأُولى سنة ١٩٥٨ .

ـ أخبار أبى تمام (وبأوله : رسالة الصولى إلى مزاحم بن فاتك فى تأليف أخبار أبى تمام) تحقيق : خليل محمود عساكر وآخرين ـ بيروت .

طاش كبرى زادة (أحمد بن مصطفى بن خليل)

ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ـ مراجعة وتحقيق: كامل كامل بكرى ـ عبد الوهاب أبو النور ـ دار الكتب الحديثة .

ابن طباطبا العلوى (محمد بن أحمد)

ـ عيار الشعر ـ بتحقيق وتعليق : د. طه الحاجرى و د. محمد زغلول سلام ـ المكتبة التجارية ـ ١٩٥٦ .

طه حسين

ـ تمهيد فى البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر ـ ترجمه من الفرنسية عبد الحميد العبادى ـ نُشر كمقدمة لجزء من كتاب (البرهان) لابن وهب ـ تحت عنوان (نقد النثر) ونسب ـ خطأ ـ لقدامة بن جعفر ـ القاهرة ١٩٣٩ .

أبو الطيب اللغوى (عبد الواحد بن على)

ـ مراتب النحويين ـ تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م .

عباس حسن

ـ اللغة والنحو بين القديم والحديث ـ دار المعارف ـ الطبعة الثانية ١٩٧١ .

عبد الحكيم راضى

– فكرة الابتكار فى النقد العربى – ماچستير ١٩٧٠ – مكتبة جامعة القاهرة.

عبد السلام المسدى

– الأسلوبية والأسلوب ، نحو بديل ألسنى فى نقد الأدب – الدار العربية للكتاب – ليبيا ، تونس ١٩٧٧ .

عبد العال سالم مكرم

– القرآن الكريم وأثره فى الدراسات النحوية – دار المعارف بمصر – ١٣٨٤هـ – ١٩٦٥م .

عبد العزيز الأهوانى

ابن سناء الملك ومشكلة العقم والابتكار فى الشعر – مكتبة الأنجلو المصرية – ١٩٦٢ .

عبد القادر حسين

– أثر النحاة فى البحث البلاغى – دار نهضة مصر للطبع والنشر – ١٩٧٠ .

عبد القاهر الجرجانى (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن) .

– أسرار البلاغة – تحقيق : هـ . ريتر – استانبول – مطبعة وزارة المعارف ١٩٥٤

– دلائل الإعجاز – تعليق وشرح محمد عبد المنعم خفاجى – الطبعة الأولى ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩م – الناشر : مكتبة القاهرة .

– الرسالة الشافية – ضمن : ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن – تحقيق : محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام – دار المعارف .

عبد المنعم تليمة .

- مقدمة فى نظرية الأدب – دار الثقافة – القاهرة – ١٩٧٣ .

أبو عبيده معمر بن المثنى .

- مجاز القرآن – تحقيق دكتور محمد فؤاد سزجين – الطبعة الأولى ١٩٥٤ ، ١٩٦٢ الناشر : محمد سامى أمين الخانجى .

عز الدين إسماعيل

- الأسس الجمالية فى النقد العربى – دار الفكر العربى – ١٩٥٥ .

عز الدين بن عبد السلام (أبو محمد عز الدين عبد العزيز)

- الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز – طبع المطبعة العامرة – سنة ١٣١٣هـ .

العسكرى (أبو هلال ، الحسن بن عبد الله بن سهل)

- ديوان المعانى – عنيت بنشره مكتبة القدسى – سنة ١٣٥٢هـ .
- كتاب الصناعتين حققه البجاوى وأبو الفضل إبراهيم – عيسى الحلبى – ١٩٧١ .

ابن عصفور (أبو الحسن على بن مؤمن بن محمد بن على)

- ضرائر الشعر – تحقيق السيد إبراهيم محمد – رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة – من جامعة عين شمس ١٩٧٦ .
- المقرّب – تحقيق : أحمد عبد الستار الجوارى – عبد الله الجبورى – مطبعة العانى – بغداد – ١٣٩٢هـ – ١٩٧٢م – الطبعة الأولى .

ابن عطية (عبد الحق بن أبى بكر بن عبد الملك) + (مؤلف مجهول)

- مقدمتان فى علوم القرآن – تحقيق آرثر جفرى مكتبة الخانجى بالقاهرة ١٩٧٢ .

العقاد (الأُستاذ عباس محمود)

ـ اللغة الشاعرة ـ مكتبة غريب ـ القاهرة ـ د. ت .

العلوى (يحيى بن حمزة)

ـ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ـ مطبعة المقتطف ـ مصر ١٩١٤ .

على الجارم

ـ الجملة الفعلية أساس التعبير فى اللغة العربية ـ بحث منشور بمجلة مجمع اللغة العربية ـ الجزء السابع ـ سنة ١٩٥٣ من ص ٣٤٧ إلى ص ٣٥٠ .

على سامى النشار

ـ مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى ـ دار الفكر العربى ـ الطبعة الأُولى ـ ١٩٤٧ .

ابن أبى عون (إبراهيم بن محمد بن أحمد)

ـ كتاب التشبيهات ـ عنى بتصحيحه محمد عبد المعيد خان ـ مطبعة جامعة كمبردج ـ ١٩٥٠ .

الغزالى (الإمام أبو حامد محمد بن محمد)

ـ كتاب المستصفى من علم الأصول ـ الطبعة الأولى بالمطبعة الأميريّة ١٣٢٢هـ .

الفارابى (أبو نصر)

ـ كتاب الحروف ، حققه : محسن مهدى ـ دار المشرق ـ لبنان ١٩٧٠ .

ـ كتاب : فى المنطق (العبارة) ـ تحقيق : محمد سليم سالم ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ .

ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزوينى).

- الصاحبى ، فى فقه اللغة ، وسنن العرب فى كلامها ـ عنيت بتصحيحه ونشره : المكتبة السلفية ـ القاهرة ـ مطبعة المؤيد ـ ١٣٢٨هـ ـ ١٩١٠م .

الفارسى (أبو على الحسن بن أحمد الفارسى)

- كتاب (التكملة) ـ تحقيق كاظم بحر المرجان ـ رسالة ماجستير من جامعة القاهرة ١٩٧٢ .
- الحجة فى علل القراءآت السبع ـ تحقيق : على النجدى ناصف ـ الدكتور عبد الحليم النجار ـ الدكتور عبد الفتاح شلبى ـ مراجعة محمد على النجار .

الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد)

- معانى القرآن ـ تحقيق : أحمد يوسف نجاتى ومحمد على النجار ـ مطبعة دار الكتب المصرية .

ڤندريس (ج)

- اللغة ، ترجمة : عبد الحميد الدواخلى ومحمد القصاص ـ الناشر : مكتبة الأنجلو المصرية ـ مطبعة : لجنة البيان العربى ـ ديسمبر ١٩٥٠ .

القاضى الجرجانى (أبو الحسن على بن عبد العزيز)

- الوساطة بين المتنبى وخصومه ـ تحقيق وشرح : محمد أبو الفضل إبراهيم ـ على محمد البجاوى ـ دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابى الحلبى وشركاه ـ ١٩٦٦ .

القاضى عبد الجبار (عماد الدين أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد)

- تنزيه القرآن عن المطاعن ـ المكتبة الأزهرية ـ مصر ١٣٢٩هـ.

القاضى عضد الملة والدين

شرحه على مختصر المنتهى لابن الحاجب ـ ١٣٠٧هـ ـ طبعه حسن حلمى الريزوى .

ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)

- تأويل مختلف الحديث فى الرد على أعداء أهل الحديث ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة كردستان العلمية بمصر المحمية ـ ١٣٢٦هـ.
- تأويل مشكل القرآن ، بشرح وتحقيق : السيد أحمد صقر ـ دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابى الحلبى وشركاه ـ القاهرة ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م.
- الشعر والشعراء ـ تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ـ الطبعة الثانية ـ فى جزأين ـ دار المعارف ـ ١٩٦٦ ، ١٩٦٧ .
- الميسر والقداح ـ نسخه وصححه وعلق عليه ووضع فهارسه محب الدين الخطيب ـ القاهرة ١٣٤٢هـ ـ المطبعة السلفية ومكتبتها .

قدامة بن جعفر (أبو الفرج)

- جواهر الألفاظ ـ مكتبة الخانجى ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٩٣٢ .
- نقد الشعر ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة الجوائب ـ بالقسطنطينية ـ ١٣٠٢هـ .

القرشى (أبو زيد محمد بن أبى الخطاب) .

- كتاب جمهرة أشعار العرب ـ ط ١ سنة ١٣٠٨هـ ـ بولاق .

القرطبى (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبى بكر)

- الجامع لأحكام القرآن ـ الطبعة الثالثة عن طبعة دار الكتب المصرية ـ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.

القزاز القيروانى (أبو عبد الله محمد بن جعفر).

- كتاب ما يجوز للشاعر فى الضرورة ـ تحقيق وتقديم : المنجى الكعبى ـ الدار التونسية للنشر ١٩٧١ .

كامل حسن عزيز البصير

- المجازات القرآنية ومناهج بحثها ، دراسة بلاغية نقدية ـ بحث حصل به صاحبه على درجة الدكتوراه من كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ ١٩٧٥ .

الكلاعى (أبو القاسم ، محمد بن عبد الغفور الكلاعى) .

- إحكام صنعة الكلام ـ تحقيق : محمد رضوان الداية ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ لبنان ١٩٦٦ .

كولنجوود (روبين چورچ)

- مبادئ الفن ـ ترجمة أحمد حمدى محمود ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦.

لطفى عبد البديع

- التركيب اللغوى للأدب ـ بحث فى فلسفة اللغة والاستطيقا ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٧٠ ـ ملتزم الطبع والنشر : مكتبة النهضة المصرية .
- الشعر واللغة ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٦٩ ـ ملتزم الطبع والنشر : مكتبة النهضة المصرية .

لويس (م)

– اللغة فى المجتمع – ترجمة : دكتور تمام حسان – دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٩ .

ابن مالك (بدر الدين محمد بن محمد بن عبد الله بن مالك)

– المصباح فى علم المعانى والبيان والبديع – الطبعة الأُولى – بالمطبعة الخيرية – ١٣٠٢هـ .

المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد)

– البلاغة – تحقيق وتعليق الدكتور رمضان عبد التواب – منشورة فى مجلة كلية الآداب – جامعة عين شمس ١٩٦٩ .

– الكامل فى اللغة والأدب – المكتبة التجارية الكبرى بمصر – بدون تاريخ.

– المقتضب ، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة ١٣٨٢ – ١٣٨٨هـ.

محمد حماسة عبد اللطيف

– الضرورة الشعريّة فى النحو العربى – مكتبة دار العلوم – مصر – ١٩٧٩ .

– لغة الشعر فى تناول النحاة – مقال بمجلة الثقافة – القاهرة – العدد ١٥ – ديسمبر ١٩٧٤ .

محمد خير الحلوانى

– الاحتجاج وأصوله فى النحو العربى – رسالة لنيل الدكتوراه من كلية الآداب جامعة عين شمس ١٩٧٤ .

محمد زغلول سلام

– أثر القرآن فى تطور النقد العربى إلى آخر القرن الرابع الهجرى – الطبعة الثانية – دار المعارف بمصر – ١٩٦١ .

– تاريخ النقد العربى – دار المعارف بمصر – د. ت .

محمد عبد الواحد حجازى

ـ أثر القرآن الكريم فى اللغة العربية ـ نشر مجمع البحوث الإسلامية ـ سلسلة البحوث الإسلامية ـ الكتاب الثالث والأربعون ـ ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

محمد عيد

ـ الرواية والاستشهاد باللغة ـ (دراسة لقضايا الرواية والاستشهاد فى ضوء علم اللغة الحديث) ـ الناشر : عالم الكتب ، ٣٨ عبد الخالق ثروت ـ القاهرة ـ ١٩٧٢ .

محمد المبارك

ـ عبقرية اللغة العربية ـ بحث فى خصائص الكلمة العربية يكشف عن الصلات العميقة ما بين شخصية الأمة العربية ولغتها ـ دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر ـ بيروت ـ د. ت .

محمد مهران

ـ مدخل إلى المنطق الصورى ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٧٥.

محمود السعران

ـ علم اللغة ـ مقدمة للقارئ العربى ـ دار المعارف ـ ١٩٦٢ .

ابن المدبر (أبو اليسر إبراهيم بن محمد المدبر)

ـ الرسالة العذراء ـ نشرت ضمن (رسائل البلغاء) ـ الطبعة الثالثة ـ القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ ١٩٤٦ . وقد أثبت الدكتور محمود على مكى أن هذه الرسالة لمؤلف آخر هو أبو اليسر إبراهيم بن محمد الشيبانى أحد معاصرى ابن المدبّر . تراجع مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ـ الجزء الثانى والستون ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

المرزبانى (أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى)

ـ الموشح فى مآخذ العلماء على الشعراء ـ تحقيق : على محمد البجاوى دار نهضة مصر ـ ١٩٦٥ .

مصطفى مندور

اللغة بين العقل والمغامرة ـ منشأة المعارف بالإسكندرية ـ الإسكندرية ـ ١٩٧٤.

مصطفى ناصف

ـ الصورة الأدبية ـ الناشر : مكتبة مصر ٣ شارع كامل صدقى بالفجالة ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٥٨ .

ـ نظرية المعنى فى النقد العربى ـ دار القلم ١٩٦٥ .

ابن مضاء القرطبى (أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن مضاء اللخمى) .

ـ كتاب الرد على النحاة ـ نشره وحققه : الدكتور شوقى ضيف ـ دار الفكر العربى ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ الطبعة الأولى ١٩٤٧ .

المظفر العلوى (المظفر بن السعيد العلوى الحسينى)

ـ نضرة الإغريض فى نصرة القريض ، تحقيق د. نهى عارف الحسن ـ دمشق ـ ١٩٧٦ .

ابن المعتز (عبد الله بن المعتز)

ـ البديع ـ اعتنى بنشره والتعليق عليه : أغناطيوس كراتشقوفسكى ـ عضو أكاديمية العلوم فى لينغراد ـ ١٩٣٣ .

ابن المقفع

- الأدب الصغير – نشر ضمن (رسائل البلغاء) ط ٣ – القاهرة – لجنة التأليف والترجمة ١٩٤٦ .

مكى بن أبى طالب القيسى الأندلسى

تفسير مشكل إعراب القرآن – دراسة وتحقيق عبد الحميد السيورى – نسخة على الآلة الكاتبة فى مجلدين .

المنجى الكعبى

- القزاز القيروانى .. حياته وآثاره – الدار التونسية للنشر ١٩٦٨ .

منير القاضى

- أسلوب القرآن الكريم ومفردات ألفاظه – مقال بمجلة المجمع العلمى العراقى – الجزء الأول – سنة ١٩٥٠ .

مهدى المخزومى

- مدرسة الكوفة ومنهجها فى دراسة اللغة والنحو – مصر – مصطفى البابى الحلبى ١٩٥٨م.

النحاس : (**أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحوى**)

- إعراب القرآن – دراسة وتحقيق : زهير غازى زاهد – رسالة دكتوراه – مطبوعة على الآلة الكاتبة – بمكتبة جامعة القاهرة – ١٩٧٦ .

ابن النديم

- الفهرست – ط التجارية الكبرى – المطبعة الرحمانية – ١٣٤٨هـ .

ابن هشام (جمال الدين بن هشام الأنصارى)

- مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب – حققه وخرج شواهده : د. مازن المبارك ومحمد على حمد الله . دار الفكر – الطبعة الثانية ١٩٦٩ .

ولسن بشاى

ـ النحو العربى فى ضوء الأبحاث اللغوية الحديثة ـ محاضرة أُلقيت بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة فى ١٩٧٤/٢/٢٧ .

ابن وهب الكاتب (أبو الحسين إِسحاق بن إِبراهيم بن سليمان بن وهب)

ـ البرْهان فى وجوه البيان ـ تحقيق : د. أحمد مطلوب و د. خديجة الحديثى ـ بغداد ـ الطبعة الأُولى ـ ١٩٦٧ .

ياقوت الحموى

ـ إِرشاد الأَريب إِلى معرفة الأَديب ـ ط . رفاعى ، وط . مرجليوث .

يوهان فك

ـ العربية ، دراسات فى اللغة واللهجات والأَساليب ـ ترجمة : دكتور عبد الحليم النجار ـ الناشر : مكتبة الخانجى بمصر ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م.

مراجع باللغة الإنجليزية

BEARDSLEY, MONROE C.

" Style and Good Style"

Contemporary Essays on Style, edited by Glen A. Love and Michael Payne . Capyright 1969 by Scott. Foresman and Company, U. S. A.

BIERWISCH, MANFRED

" Poetics and Linguistics "

Linguistics and Literary Style, edited by Donald C. Freeman . Copyright 1970 by Holt : Rinehart and Winston, Inc .

" Semantics "

New Horizons in Linguistics, edited by john Lyons. Penguin Books 1972 .

CHAPMAN, R.

Linguistics and Literature, An Introduction to Literary Stylistics, Edward Arnold (Publishers) Ltd., 25 Hill Street, London W I X 811 , 1974 .

FODOR, JANET DEAN.

" Formal Linguistics and Formal Logic "

New Horizons in Linguistics, edited by John Lyons. Penguin Books 1972 .

FREEMAN, D. C.

" Linguistc Approaches to Literature "

Linguistics and Literary Style .

GUIRAUD, P.

" Rhetoric and Stylistics "

Current trends in Linguistics : Vol 12, Linguistics and Adjacent Arts and Sciences. ed. Thomas Sobeok. The Hague Mouton 1974 .

HILL, ARCHIBALD A.

" Correctness and Style in English Composition "

Contemporary Essays on Style .

LANGENDOEN (TERENCE) .

The Study of Syntax, Copyright 1969 by Holt. Rinehart and Winston, Inc .

LYONS, JOHN.

" Generative Syntax "

New Horizons in Linguistics .

MUKAROVSKY. JAN.

" Standard Language and Poetic Language "

Linguistics and Literary Style .

OHMAN, RICHARD .

" Generative Grammars and the Concept of Literary Style "

Contemporary Essays on Style .

THORNE . J. P.

" Generative Gramar and Stylistic Analysis "

New Horizons in Linguistics .

WILFRED, GURIN & OTHERS,

A Handbook of Critical Approaches to Literature .

Second Edition 1979, New York .

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢٤٥٦ / ٢٠٠٣